

T
202A

The Sufi Language and its Expressions in the
Poetry of Ibn al-Fārid

By

Mr. Vahid Behmardi

A THESIS

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degrée of Master of Arts
in The Department of Arabic
and Near Eastern Languages

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
LEBANON

June, 1986

اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض

وحيـد بهـمـردى

رسالة مقدمة الى الدائرة العربية في
الجامعة الاميركية في بيروت لتفيل درجة
الماحستير في الادب العربي

تموز
١٩٨٦

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

Thesis Title:

The Sufi Language and its Expressions in the Poetry of Ibn
al-Fārid

اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض

By

Mr. Wahid Behmardi
(Name of student)

Approved:

Prof. Ihsan Abbas

Ihsan Abbas
Advisor

Prof. Nadeem Naimy

N. Naimy
Member of Committee

Prof. Sami Makarem

Sami Makarem
Member of Committee

Dr. Amineh Ghosn

Amineh Ghosn
Member of Committee

Member of Committee

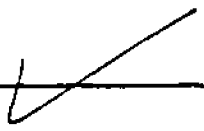
Date of Thesis Presentation: June, 1986


AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

Thesis Release Form

I, ..Mr..Wahid. Behmardi.....

_____ authorize the American University
of Beirut to supply copies of my
thesis to libraries or individuals
upon request.

 _____ do not authorize the American
University of Beirut to supply
copies of my thesis to libraries
or individuals upon request.

Signature: 

Date: June, 1986

توميسج

ان الارحام التي ترد بين ثلاثين قبل اسات ابن الفارض هي اركان
المفحات في " ديوان ابن الفارض " طبعة دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٩م . وهي
الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة . وكلما ورد في الهامش " شرح ديوان ابن
الفرار " فهو شرح الشيخ حسن البوريني والشيخ عبد التني النابلسي من
جمع رشيد بن غالب الدحداح ، بولاق ، ١٢٨٩هـ . اما ترجمة النصوص الفارسية
الواردة في هذه الدراسة فهي من عمل كاتبها .

فهرس المحتويات

١	المقدمة
٤٤-٥	<u>الفصل الاول : مدخل الى سيرة ابن الفارض وشعره</u>
٦	(١) ابن الفارض من خلال التراجم
٢٥-٩	(٢) ظواهر كبرى في سيرته :
٩	أ - مراحل حياته بايجاز
١٣	ب - الزهد واللبه
١٦	ج - حقيقة مذهبه
١٩	د - صورة حياة ابن الفارض في شعره
٢٢	هـ - مكانة ابن الفارض في عصره
٤٤-٢٥	(٣) شعر ابن الفارض :
٢٥	أ - ديوان ابن الفارض - عرض عام
٢٣	ب - مدى العلاقة بينه وبين ابن عربي
٢٧	ج - موقفه بين التأثير والتأثر
٦٩-٤٥	<u>الفصل الثاني : الحب ومصطلحاته في شعر ابن الفارض</u>
٤٥	تمهيد
٤٧	(١) مصطلحات الحب والمحبة والعشق والهوى والجوى والغرام
٤٨	(٢) الحب - رمز الخمرة
٤٩	(٣) مصطلحات الفلسفة والهندسة والنحو رموز للحب
٥٠	(٤) مصطلحات الحب المركبة
٥٣	(٥) مدلول مصطلح العشق
٥٤	(٦) الحيرة والحب
٥٥	(٧) المحبوب مظهر الحسن
٥٦	(٨) النحول والسقم والتلف

٥٧	(٩) المحبوبة
٥٨	(١٠) اختلاف حالات الحب
٦٠	(١١) تجرد الحب عن الأهواء
٦٢	(١٢) مثلث الحب والمحبة والمحبوب
٦٣	(١٣) الحب والجمال والقلق
٦٤	أ - الحسن (او الجمال) والمعنى
٦٦	ب - القلق
٦٧	(١٤) اثر الحجاز في حبه
٧٨-٧٠	<u>الفصل الثالث : الخمرة في شعر ابن الفارض</u>
٩٢-٧٩	<u>الفصل الرابع : " الكلية " وصور التعبير عنها في شعر ابن الفارض</u>
٧٩	(١) " الكل " لدى ابن الفارض ودلالته
٨٢	(٢) الكلية ومصطلحات الافراد (الذرة - الدقيقة... الخ)
٨٤	(٣) " الكل " ومصطلحات الحواس (الطرفة - اللفظة - الهبة... الخ)
٨٦	(٤) الكلية والمالمان الاكبر والاصغر
٨٧	(٥) الكل والجوهر - الكل والقلب
٨٨	(٦) الكل والصورة والمعنى
٨٩	(٧) الكل والحب
٩٠	(٨) الكل والقياس والبسط
٩١	(٩) الكل والبعض
٩٣-١١٢	<u>الفصل الخامس : التجلى والمشاهدة في شعر ابن الفارض</u>
٩٣	(١) فكرة التجلى في الاديان والمذاهب
٩٧-٩٥	(٢) التجلى وانواعه عند الصوفية
٩٥	أ - التجلى الذاتي
٩٦	ب - التجلى المفعلي

٩٧	ج - التجلى الشهودي
٩٧	(٣) النحلى في شعر ابن الفارض وملته بعالم الحس
١١٢-١٠٥	(٤) المشاهدة
	<u>الفصل السادس: اثر القرآن والحديث في اللغة والتعبيرات الموفية</u>
١٢٣-١١٣	لدى ابن الفارض
١٥٥-١٢٤	<u>الفصل السابع: المصطلح الصوفي المركب في شعر ابن الفارض</u>
١١٤	(١) تحديد معنى المصطلح المركب
١٥١-١٢٨	(٢) نماذج من المصطلحات المركبة :
١٢٨	أ - الحديث القديم
١٢٩	ب - قبض التنائي
١٢٩	ج - هجر البعد - وصل القرب
١٣٢	د - سابق عهد - لاحق عقد
١٣٣	هـ - الصهود القديمة
١٣٤	و - وصف الكمال - نعمت الجلال - سر الجمال
١٣٧	ز - خلاعة البسط
١٣٩	ح - صحو الجمع
١٤٠	ط - باطن الجمع - ظاهر الفرق
١٤١	ي - الجمع القديم
١٤١	ك - عهد العهد - عهد العناصر
١٤٢	ل - النور البسيط
١٤٣	م - صحو الطمس - صحو الحس
١٤٣	ن - رسم الحنور - رسم الحظيرة
١٤٥	س - صفات الالتباس - صفات السقية
١٤٦	ع - فناء الشوية - بقاء الاحدية

١٤٧	ف - سي الطب
١٤٧	م - محور التشتت
١٤٨	ق - رموت البسط - رموت القبس
١٤٩	ر - الزمن الفرد - المدة المستطيلة
١٥٠	ش - قبلية الابداد
١٥١	ت - عمر المدى
١٥١	(٣) سلطة من المصطلحات الفارضية المركبة في التائية الكبرى
١٥٦	<u>الفصل الثامن : الاشارة والحارة</u>
١٦٤	<u>الفصل التاسع : اثر الاتجاه الباطني في مصطلح ابن الفارض</u>
١٧٠	<u>الفصل العاشر : رمزية الامكنة في شعر ابن الفارض</u>
١٧٥	<u>الفصل الحادي عشر : الجمع بين المتناقضات</u>
١٧٨	<u>ملحق : نظرة جديدة الى القصيدة الفائية</u>
١٨٨	الخاتمة
١٩٠	ثبت المراجع

المقدمة =====

ان البحث في تاريخ التصوف الاسلامي قد هوّذي بابا بحث الى القول بانسه قد مرّ في مرحلتين رئيسيتين ، الاولى يجوز تسميتها بمرحلة الزهد العمليسي ، والثانية يمكن تعريفها بمرحلة التصوف الفلسفي . فالمرحلة الاولى تتلخص في " المكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاء ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة " (١) . وقد استمرت هذه المرحلة حتى بدايات القرن الثالث للهجرة تقويها . ومن أشهر اعلامها : الحسن البصري ومالك بن دينار وابراهيم بن ادهم وثقيف البلخي وحاتم الأصم والفضيل بن عياض الخراساني .

ومع بدايات حركة الترجمة في العصر العباسي ، والاختلاط الذي حصل بين العرب والشعوب الأجنبية ، بدأ الزهد الاسلامي يتعرّف الى الآراء والعقائد الجديدة التي لم يكن يألّفها من قبل ، منها ما هو هندي وآخر فارسي وثالث يوناني . هذا ، علاوة على ما كان موجودا في السّلمات العربية من معتقدات يهودية مسيحية ونصرانية . أضاف الى ذلك ظهور المذاهب الباطنية في الاسلام ، وخاصة الاسماعيلية ، التي يمكن اعتبارها أحد أهم العوامل المكونة للتصوف الفلسفي ، حتى أن ابن خلدون قال عن المتصوفة أنهم كانوا " مخالطين للاسماعيلية ... فأثرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم " (٢) .

وهكذا ظهر التصوف الفلسفي الذي يقوم على عقائد لا نجد لها أثرا صريحا في الدين الاسلامي ، نحو وحدة الوجود والخلول والتجسد الالهي . ثم أنه وان كان التصوف الاسلامي يقوم على القرآن والحديث من حيث المبدأ ، غير أن المفهوم الصوفي

(١) - مقدمة تاريخ ابن خلدون ، المجلد الأول ، ص ٣٩٠ .

(٢) - المرجع السابق ، المجلد الأول ، ص ٣٩٤ و ٣٩٥ .

لهما يختلف عن مفهوم الفقهاء والعوام . فالمتصوفة يتأولون الآيات ويخرجونها عن الظاهر ليأتوا بمعنى باطنية تشبه الى حد بعيد ما كانت تتأوله الفرق الباطنية من آيات القرآن والأحاديث النبوية .

علاوة على ذلك ، فالمتصوف قد استقى الكثير من كتب حكماء اليونان ، وخاصة كتاب " اثولوجيا " والكتب المنسوبة الى هرمس نحو كتاب " معادلة النفس " . كما أخذ من حكمة الفرس والهند ، ولذا صار التراث الصوفي الاسلامي يحمل فسي غيَّاته الكثير من الأفكار الفريضة عن الاسلام بل والفريضة عن العرب والعقـل العربي . هذا ما يكون قد جعل أوائل المتصوفة الحكميين من الفرس ، كالحلاج والبسطامي وسهل التستري والجنيد البغدادي والحكيم الترمذي .

والتصوف ، كأني مذهب فكري أو ديني ، له لفته ومصطلحاته التي يمتاز بها عن غيره . فعلاوة على المصطلحات المأخوذة من التراث الاسلامي ، هنالك عدد لا يستهان به من المصطلحات الصوفية تكمن جذورها في الفلسفة اليونانية ، انتقلت الى التصوف اما مباشرة عن طريق الكتب المترجمة أو بالواسطة وخاصة عن طريق الاسماعيلية . وقد أشار القشيري في رسالته الى الالفاظ التي تدور فيما بين المتصوفة قائلا أن " هذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والاجمال والستر على من يائسهم في طريقهم لتكسبون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسيارهم أن تشيع في غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل همسي منان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسيار قوم " (١) .

يفهم من هذا أن ألفاظ الصوفية ومصطلحاتهم خاصة بهم ، وهم يتعمقون أن تكون غير مفهومة لسواهم ، ولذا قال عين القضاة البهمني أن " الصوفية لهم اصطلاحات فيما بينهم لا يعرف معانيها غيرهم " (٢) . ولهذا السبب يحفل

(١) - الرسالة القشيرية ، المجلد الاول ، ص ١٨٧ .

(٢) - شكوى العريب عن الأوطان الى علماء البلدان لعين القضاة البهمني ، ص ١٧ .

التراث الصوفي بالرموز والاشارات المبهمة . وذلك ليس دعما عند أرباب التصوف ، اذ أن جميع المسالك المرفائبة والمدارس الفنوصية ، منذ أقدم المصور ، قصد اعتمدت الرموز والألفاز في تكوين تراشيها الروحي ، وذلك للهدف نفسه السبذي توخاه الصوفية ، ألا وهو التقية والكتمان . فالفيشاغوريون مثلا والهندوس والمذاهب الباطنية في الاسلام كالقراطة والاسماعيلية ، كلهم اعتمدوا الرمز من أجل حصر حكمتهم فيما بينهم . ولذا كان ظاهر اللغة الصوفية لا يدل على مقصود قائلها ، بل صار من المتعذر على الناظر في التراث الصوفي ادراك شيء منها قبل الاخاطبة بمعدنولات المصطلحات الصوفية . ونتيجة لذلك ، قام عدد من علماء التصوف بتأليف رسائل وفصول في شرح المصطلحات الصوفية ، منهم السراج الطوسي في كتابه ————— " اللمع " والقشيري في رسالته ومحمد الغزالي في كتاب " الاملاء في اشكسيالات الأحياء " والسهرووردي في " عوارف المعارف " وابن عربي في رسالة خاصة وعيسد الرزاق الكاشاني في كتاب خاص أيضا .

والتراث الصوفي الذي يحوي مصطلحات الصوفية وآرائهم وعقائدهم يتكسّن من الشعر والنثر . وقد صار هذا التراث ، كأى تراث آخر ، في قوس ارتقائسي منذ بداياته في القرن الثاني للهجرة حتى وصل الى أعلى درجات كماله في القرن السابع ، وهو العصر الذي اكتملت فيه الفلسفة الصوفية على يد الشيخ محي الدين ابن عربي ، وبلغ الشعر الصوفي العربي كمال نضجه مع الشيخ عمر ابن الفارسي . ومع هذين الشيخين اكتمل كل من الفكر الصوفي والأدب الصوفي العربي على حد سواء . ولذا ، تعتبر دراسة لفة ابن الفارض الصوفية والمصطلحات التي أوردها في شعره بمثابة دراسة لطور الاكتمال والنضج في الشعر الصوفي .

ومن الحدير بالذكر أنه لم تتمّ حتى الآن دراسة مفصلة للمصطلح الصوفي عند ابن الفارض ، مع العلم أن هنالك دراسات قبّمة عن تصوف ابن الفارض تتمم الاشارة اليها في الصفحات اللاحقة . ومما يدعو الى الأسف أن علماء التصوف الذين شرحوا ديوان ابن الفارض أو أقساما من ديوانه قد عالجوا لفته ومصطلحاته في ضوء تالريتهم وفهمهم لتصوف ابن عربي ، وبمسارة أخرى ، لقد تالروا الى ابن الفارض

من خلال ابن عربي ولم يتلوا اليه مباشرة ، ولهذا السبب كانت تعليقاتهم على المصطلحات الواردة في شعر ابن الفارض بمقدمة جدا عن أصالته . وهذا ما حدا بي الى القيام بهذه الدراسة قاصدا أن أنظر الى شعر ابن الفارض نظرة ماضية وليس بالواسطة كما كان الحال حتى الآن ، مبيّنا امتياز لغته الصوفية في التعبير عن أمور كالحب الالهي والتحلي والمشاهدة والوحدة الكلية ، علاوة على مصطلحاته ذات المدلولات الخاصة به .

فان وفقت في تحقيق ذلك ، فقد حمل المقصود وبلغ الهدف المنشود بتأييد من ربنا العلي الأعلى .

العمل الأول =====

مدخل الى سيرة ابن الفارسي ونسبه =====

لما كان القصد من كتابة هذه الرسالة القاء الضوء على لغة ابن الفارسي الصوفية المميزة وتبيان المصطلح الفارسي البديع ، فمن الأفضل عدم الوقوف مليًا عند سيرة ابن الفارسي ، لاسيما وأن بعض الباحثين المحدثين قد فُتِلوا القول في ذلك (١) ، مما يجعل تفصيل القول في سيرة الرجل ضربا من التكرار .

لقد ذكر أصحاب التراجم أربعة تواريخ لمولده ، هي " الرابع ميسن ذي القعدة سنة ست وسبعين وخمسمائة " (٢) - ١١٨٠ م - و ٥٥٦ و ٥٦٠ و ٥٧٧ (٣) ، وقد أورد ابن العماد تاريخا خامسا لمولده هو سنة ٥٦٦ (٤) . وكانت ولادته في القاهرة بعدما " قدم أبوه من حماء الى مصر فقتل بها ، وكان يشبه الفسروسي للنساء على الرجال بين يدي الحكام ، فلقب بالفارسي " (٥) . وبالتالي لقب ابنه أبو حفص عمر بن علي بن المرشد بابن الفارسي .

-
- (١) - أنظر مثلا : " ابن الفارسي والحب الالهي " و " ابن الفارسي سلطان العاشقين " للدكتور محمد مصطفى حلمي ، و " شعر عمر بن الفارسي " للدكتور عاطف جودة نصر ، و " عمر بن الفارسي " لميخائيل غريب .
 - (٢) - وفيات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٥٥ .
 - (٣) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارسي ، الجزء الأول ، ص ٣ و ١٦ .
 - (٤) - ثدرات الذهب ، المجلد الخامس ، ص ١٤٩ . (قد يكون ما ورد في الثدرات ليس سوى خطأ مطبعي ، ، والأصل هو سنة ٥٧٦ ملاحظا لرواية ابن خلكان) .
 - (٥) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارسي ، الجزء الأول ، ص ٣ .

١ - ابن الفارض من خلال التراجم

القضية التي يجب التوقف عندها هي ما كتبه المترجمون عن ابن الفارض . فتراجم ابن الفارض قد تصنف الى ثلاثة أصناف : واحد كتبه أنصاره ، والمخالفون له ، وثالث كتبه مؤرخون محايدون .

أما أصحاب الحياد فهم أمثال ابن خلكان والمناوي والصفدي وابن بردى . فلو عدنا الى ترجمة ابن خلكان لابن الفارض ، وهي أقدم ترجمة يصغها بأنه " المنعوت بالشرف ، له ديوان شعر لطيف ، وأسلوبه فيه رائد ينحو منحى طريقة الفقهاء " أوله قصيدة مقدار ستمائة بيت على اصطلاحهم ان قول ابن خلكان المستصر هذا له خطره ، فهو يوحي وكأن شعر ابن الهيا في حقيقته ، بل أن الشاعر ينحو في أسلوبه منحى أهل التصوف في الشعر . ويستثنى من ذلك التائيّة الكبرى التي أشار إليها " القصيدة ستمائة بيت " فهي " على اصطلاحهم ومنهجهم " . فلو كان ابن خلكان يعنى الفارض صوفيا صرفا ، لما قال عنه بأنه ينحو منحى الفقهاء في شعره . وأهمية كلام ابن خلكان هذا تكمن في الاحتمال السائد بأن " ابن عرف ابن الفارض والتقى به وتحدث اليه ووقف على كثير أو قليل من أحوال سيرته وأخلاقه . وطبيعي أن يكون ما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض الحق وأبعد عن التعصب له ، وذلك بحكم معاصرته له من ناحية ، وكونه لا به صلة قرابة أو نسب من ناحية أخرى " (٢) . فهل نستنتج من هذا أن ابن الفارض لم يعتبر ابن الفارض صوفيا حقيقيا بالاصالة ، إذ أنه لا يشير لا من قر بعيد الى تصوف ابن الفارض ، كما لا يلقبه بأي من تلك الألقاب التي تطرحها رجال التصوف ؟

(١) - وفيات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٥٤ .

(٢) - ابن الفارض ، الحب الالهي ، ص ٢٣ .

والملاحظ أن أصحاب التراجم الموضوعيين قد ساروا على نهج ابن ظهير
تعريفهم بابن الفارض ، فالمناوي مثلاً يصفه بقوله : " الملقب في جميع
سلطان المحبين والعشاق ، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد
عصره على الإطلاق . له النظم الذي يستخف أهل العلوم ، والنثر الذي تغر
النثرة بل سائر النجوم " (١) . فكما هو واضح ، يركز المناوي على شاعر
ويكتفي بلقب " سلطان المحبين والعشاق " .

علاوة على ذلك ، يكتفي المصفي في " الوافي بالوفيات " بوصفه أن
سيد شعراء عصره وشعره صنع إلى الغاية ، أكثر فيه من الجنس ، وقل
قراءته لذلك " (٢) . أما ابن تغري بردي ، فيشير إلى شعره دون إشارة
إلى تصوفه ، إذ يقول هو " الشاعر المشهور ، أحد البلغاء الفصحاء
وهو صاحب النظم الرائق والشعر الفائق الغرامي . وديوان شعره مشهور
الوجود بأيدي الناس ، وشعره أشهر من أن يذكر " (٣) . يزداد على ذلك
في غاية الأهمية ، وهي أن الشعراني لم يعتبر ابن الفارض من جملة أولي
التصوف الذين ذكرهم في طبقاته بالرغم من تخصيصه فصولاً لمتصوفة يقلون
في العرف السائد عن ابن الفارض ، هذا مع العلم أنه يستشهد في عدة
من " الطبقات الكبرى " بأبيات من شعر ابن الفارض (٤) . فهل هذا يعر
الفارض في رأي الشعراني ، شاعر ينحو منحى الصوفية في نظمه وليس صوف
حقيقة أمره ؟

من ناحية أخرى نجد أعداء ابن الفارض كالذهبي وابن تيمية وال
حجر يركزون على الناحية الصوفية في شخصية ابن الفارض ، وخاصة على
بالاتحاد . فقد وصفه الذهبي بـ " حجة أهل الوحدة " (٥) مع اعترافه

(١) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، ص ١٤٩ .

(٢) - الوافي بالوفيات ، الجزء الثالث والعشرون ، باعتناء محمد الحجي

(٣) - النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة ، المجلد السادس ، ص ٨

" حامل لواء الشعر " (١) . ونقل الحافظ ابن حجر كلام الذهبي في كتابه الميزان " (٢) . كما أن ابن تيمية في " الرسائل والمسائل " يضح ابن مع ابن عربي في صف واحد ويكفر الاثنين (٣) .

والفريق الثالث الذي ترجم لابن الفارض يقف الى جانبه حتى الغلو رأس هوء لاء سبط الشاعر الذي جمع ديوان جدّه وقُدّم له بديباجة قد تكون العوامل التي ساعدت في مزج واقع حياة ابن الفارض بالخرافات . لذا ، بعض الباحثين أن ما كتبه سبط الشاعر عن جدّه هو " أقل المصادر جدارة ورأى أنه قد انطوى على كثير من الاسراف والمبالغة ... الامر الذي ينبه - ونحن ندرس ابن الفارض دراسة علمية - أن نقف من هذا كله ، أو من به أقل تقدير ، موقف الحيطة والحذر والتردد في قبوله على ما هو عليه " .

ولما كان الافراط في المحبة أو الكراهية يحول دون رؤية الحقيقة أن لا نأخذ برأي أعداء ابن الفارض كما لا نأخذ برأي المتعصبين له . فلأمامنا في هذه الحالة سوى الشخصية التي نستخلصها من تراجم المحايدين التي نستخرجها من تلك التراجم هي شخصية رجل شاعر مبدع في شعره بشهه الموافقين والمخالفين ، ذائع الصيت من خلال شعره ، عاش حياة تطابقت من نواحيها مع حياة الأولياء ، ذهب الى مكة ففتح أمام بصيرته الكثير المعرفة ، فعبر عما رآه في عالمه الروحاني شعرا . لذا ، خير ما يقال هو أنه شاعر الصوفية وصوفي الشعراء ، جمع الذوق الشعري الى جانب العرفاني ، وبالنتيجة لا يمكن تجريده عن الشاعرية كما لا يمكن حصره في فطرته الشاعرية تفاعلت مع جبلته الروحانية لتخلق رجلا شاعرا صاحب أد

(١) - العبر في أخبار من غير ، ص ١٢٩ .

(٢) - لسان الميزان ، المجلد الرابع ، ص ٣١٢ .

(٣) - الرسائل والمسائل ، الجزء الثاني من المجلد الثاني ، ص ٨٣ و

(٤) - ...

صوفية ، دون أن يكون صاحب مذهب صوفي ، وقد يكون هذا هو السبب الذي أغفل الشعراني ابن الفارض ، فلم يذكره مع سائر المتصوفة في طبقاته ما قيل في صوفية ابن الفارض وشاعريته " أنه شاعر صوفي كان الشعر عن المتصوف ، كما كان المتصوف عنده قلبا للشعر " (١) .

٢ - ظواهر كبرى في سيرته

أ - مراحل حياته بايجاز

يمكن تقسيم حياة ابن الفارض الى ثلاث مراحل : الاولى مرحلة الممتدة من ولادته حتى سفره الى الحجاز ، والثانية المرحلة الحجازية مرحلة مكوثه في مصر بعد عودته من الحجاز حتى وفاته . يمكن تلخيص المرحلة الاولى بالقول أن ابن الفارض "نشأ تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة وعبادة بل زهد وقناعة وورع ... فلما شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية وأخذ الى ابن عساكر وعنه الحافظ المنذري وغيره . ثم حبب اليه الخلاء وسلوك طرق الصوفية ، فترهب وتجرد وصار يستأذن أباه في السياحة فيسيح في الجبل من المقطم ويأوي الى بعض أوديته مرة ، وفي بعض المساجد المهجورة في القرافة مرة ، ثم يعود الى والده فيقيم عنده مدة ثم يشتاق الى التجرد الى الجبل ، وهكذا حتى ألف الوحشة وألفه الوحش ، فصار لا ينفر منه ، ذلك لم يفتح عليه شيء " (٢) .

وفي سنة ٦١٣ انتقل ابن الفارض الى الحجاز ، هنالك في أرض الحج أودية مكة قضى خمسة عشر عاما سائحا منقطعا عن الناس ، لا يكاد يتصل به حين كان يأتي الى الحرم الشريف مطوفا به مطليا فيه " (٣) .

(١) - ابن الفارض سلطان العاشقين ، ص ٢٢٠ .

(٢) - شذرات الذهب (نقلا عن المصنف) ، ص ١٠٠ .

عاد الى مصر في أواخر سنة ٦٢٨ أو أوائل سنة ٦٢٩ (١) ، وبقي في وفاته بالقاهرة في الثاني من جمادى الاولى سنة اثنتين وثلاثين وستمائة ١٢٢٤ م - وقد اتفق على هذا التاريخ جميع الذين ترجموا له .

وهناك قضية هامة في حياة ابن الفارض هي رحلته الى الحجاز . الشاعر نقلا عن جدّه : " حضرت يوما من السياحة الى القاهرة ودخلت الم السيوفية ، فوجدت رجلا شيخا بقالا على باب المدرسة يتوضأ وضوءا غير . فقلت له : يا شيخ ، أنت في هذا السن على باب المدرسة بين فقهاء الم وتتوضأ وضوءا خارجا عن الترتيب الشرعي . فنظر اليّ وقال : يا عمر ، يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله ، فإني قد آن لك وقت الفتح . فعلمت أن الرجل من أولياء الله تعالى ... فجل يديه وقلت له : يا سيدي ، وأين أنا وأين مكة ، ولا أجد ركبا ولا رفقة أشهر الحج . فنظر اليّ وأشار بيده وقال : هذه مكة أمامك . فنظرت معه مكة شرفها الله ، فتركته وطلبتها فلم تبرح أمامي الى أن دخلتها في الوقت " (٢) .

كرّر ابن الزيات رواية سبط الشاعر (٤) ، واختصرها المناوي في " لم يفتح عليه بشيء حتى أخبره البقال أنه إنما يفتح عليه بمكة فخر في غير أشهر الحج ذاهبا الى مكة ، فلم تزل الكعبة أمامه حتى دخلها وهكذا رحل ابن الفارض الى مكة وأقام هناك زهاء خمسة عشر عاما ، وذلك الشيخ البقال . فمن هو هذا الشيخ ؟ لا يوجد في كتب طبقات الصوفية ذكّر الشيخ ، ولم يرد ذكره إلا مع ابن الفارض .

(١) - ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٥٠ .

(٢) - وفيات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٥٥ .

(٣) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، ص ٥ .

(٤) - الكواكب السيّارة في ترتيب الزيارة ، ص ٢٩٨ .

فعلاوة على ما ذكره سبط الشاعر ، ونقله عنه ابن الزيات وأشار المناوي ، يصف ابن الزيات ابن الفارض بأنه " تلميذ الشيخ أبي الحسن البقال " (١) ، ويقول ابن أبياس أن ابن الفارض " دفن تحت رجلي شيخه البقال " (٢) . ولم يذكر هذا أي من اصحاب التراجم الذين تمت الإشارة وينفرد سبط الشاعر بربط عودة جدّه الى القاهرة بالشيخ المشار اليه ، رواية عن جدّه : " بعد خمس عشرة سنة سمعت الشيخ البقال يناديني : يا تعال الى القاهرة أحضر وفاتي وملّ عليّ ، فأتيته مسرعا ، فوجدته قد ا هنا ، ينبغي التوقف عند عدة نقاط . أولا : ان الوصف الأول الذي ابن الفارض الشيخ المذكور أي " رجلا شيخا بقالا " لا يدلّ على أن الرجل بالبقال ، بل هي لقب مهنته . ثانيا : انه لو كان ابن الفارض تلميذا المشار اليه ، على حدّ قول ابن الزيات ، ولو كان البقال شيخ ابن الفارض تعريف هذا الأخير له مختلفا عمّا كان عليه . فمن الصعب جدا الاستنتاج الكلمات الثلاث المنسوبة الى ابن الفارض في وصف ذلك الشيخ " ان هذا البقال يمكن أن يعدّ استادا مرشدا لابن الفارض الى طريق الفتح الالهي الكشف الروحي " ، كما يقول الدكتور محمد مصطفى حلمي (٤) . ثالثا : بين ابن الزيات وابن أبياس في تسمية الشيخ البقال يزيد الابهام والغما شخصيته .

ومهما يكن من أمر ، فان المترجمين القدماء الذين أشاروا في ت لرحلة ابن الفارض الى الحجاز اقتفوا أثر سبط الشاعر في ربط ذلك بالش البقال . غير أن الباحثين المحدثين قد اتخذوا ثلاثة مواقف تجاه ذلك أخذ بها ، وفريق لم يعلّق أهمية على المسألة ، وفريق ثالث أنكرها ونه صحتها .

(١) - الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ، ص ٢٩٧ .

(٢) - بدائع الزهور في وقائع الدهور ، الجزء الاول ، من القسم الاول ، ص ٢٦٧ .

فالذين لم يولوا أهمية للمسألة اكتفوا بإشارة عابرة الى الشيء
فنرى الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه " ابن الفارض والحب الالهي
بالقول : " رحل ابن الفارض عن مصر الى الحجاز بناء على اشارة استاذ
ومثله الدكتور عاطف جودة نصر ، يقتصر ذلك على القول : " دخل ابن الفارض
الحجاز حسب وصية شيخه " (٢) . فان دل هذا على شيء ، فانه يدل على
الذي ساور أمثال الباحثين المذكورين في تفاصيل رواية اللقاء بين ابن
والشيخ البقال .

أما الفريق الذي أنكر الرواية ، فهم أمثال الدكتور محمد كامر
الذي قال : " نحن لا نستطيع أن نقبل كل ما قيل عن هؤلاء الصوفية الـ
ابن الفارض في بدء حياته الصوفية ، ولا عن كراماتهم ، لأننا لا نعتقد
هذه الخرافات التي يدعيها الصوفية أو نشق فيما يسمونه بالكرامات .
ما روى من قصص عن علاقة ابن الفارض بالشيخ البقال أو بغيره هي عندي
الذي يروى للمناقب قبل كل شيء " (٣) . ويتوافق رأي ميشال غريب في
ابن الفارض مع رأي الدكتور حسين في انكار حكاية البقال وأمره لابن الفارض
بالتوجه الى مكة ، ولكنه يعلل سبب ذهاب شاعرنا الى الحجاز بربط ذلك
التي ضربت مصر سنة ٥٩٧ وأدت الى هجرة قسم كبير من المصريين الى مصر
الأمصار (٤) . غير أن التحليل الزمني ينفي رأي غريب ، فلو عرفنا أن
ابن الفارض الى الحجاز كانت في سنة ٦١٣ (٥) ، لتبين أنه من غير الـ
يهجر مصر هرباً من المجاعة بعد مرور سبعة عشر عاماً عليها .

(١) - ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٤٧ (كان تأليف الدكتور حلمي لـ
بعد تأليفه لكتاب " ابن الفارض سلطان العشاقين " ، ويبدو أنه
نظرته الى الرواية في الفترة الفاصلة بين التأليفين) .

(٢) - شعر عمر بن الفارض ، ص ٧٠ .

(٣) - دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين ، ص ص ٨٠ و ٨١ .

(٤) - عمر بن الفارض لميشال غريب ، ص ص ١٦ و ١٧ .

بناءً على كل ما ذكر ، لا تبقى سوى حادثة اللقاء بين الشيخ والشيخ
الصوفي لتكون سبباً لهجرة هذا الأخير الى الحجاز ، بالرغم من الفموض
شخصية الشيخ البقال والأمور الخارقة التي ترافق الحادثة . ولو أردنا
الى حل منطقي لذلك ، لا يبقى أمامنا سوى الاقرار ببقاء حصل بين ابن
وشيوخ بقال أو الشيخ البقال ، قد يكون هذا الأخير قد نصح الشاعر بالذه
مكة والتجرد هناك ، دون الأخذ بالزوائد التي تدخل في باب الكرامات .

ب - الزهد واللهو

هنا يجب التوقف عند البيئة التي نشأ فيها ابن الفارض . ف
أنه عاش في العصر الأيوبي الذي تلا العصر الفاطمي في مصر ، وهذا يعني
في تلك الفترة انتقل من يد الشيعة الفاطميين الى يد الأيوبيين السنة
والأيوبيون بدورهم قد شجعوا التصوف " وقد أكثر صلاح الدين ومن بعده
الخانقاوات التي ينقطع الصوفية فيها للذكر والعبادة " (١) . وكذلك
للمصوفية ، وقد خصت الأوقاف للربط كي يعتاش الصوفية من عائداتها . و
التكايا الصوفية تنتشر في مصر منذ العصر الفاطمي (٢) . هذا لا يعني
كانت بلد الزهاد والمؤمنين ، بل كان هنالك وجه آخر للمجتمع يناقض
الأول تماماً . فقد ذكر القاضي الفاضل عندما دخل القاهرة سنة ٥٨٧ هـ :
البلد (القاهرة) وفيها من البغي ومن المعاصي ومن الجهر بها ومن
الزنا واللواط ومن شهادة الزور ومن مبالغ الأمراء والفقهاء ومن استحل
في نهار رمضان وشرب الخمر من ليله ممن يقع عليهم اسم الاسلام ، ومن
على ذلك جميعه ، ما لم يسمع ولم يعهد مثله " (٣) . فهاتان صورتان
للمجتمع المصري في عصر ابن الفارض قد تدلان على أمور في غاية الأهمية
المصري كان يعيش آنذاك أمام وجهين للحياة : وجه الزهد والتقوى التي

(١) - شعر عمر بن الفارض للدكتور عاطف جودة نصر ، ص ٥٠ .

يراهما في المتصوفة المنتشرين في الخانقاعات والربط الكثيرة ، ووجه المجنون التي كان يشاهدها منتشرة في المجتمع بشكل لم يسمع ولم يعهد مثله ، على حدّ تعبير القاضي الفاضل . فهل أثر هذا التناقض الاجتماعي على ابن الفارض ؟

ان مشهد الزهد والورع ورباطات الصوفية من ناحية ، ومشهد المجنون والفسق والفجور من ناحية أخرى ، قد نجد لهما انعكاسا فيما كتب ابن الفارض . فمن جهة هو " يتزهد ويتجرد " (١) . ومن جهة أخرى نرى الحافظ ابن حجر ينقل عن الشيخ عبد القادر القوي أنه قال : " حكى لي الشيخ عبد العزيز بن عبد الغني المنوفي ، قال : كنت بجامع مصر وابن الفارض في الجامع وعليه حلقة ، فقام شاب من عنده وجاء الى عندي وقال : جرى لي مع هذا الشيخ حكاية عجيبة - يعني ابن الفارض - ، قال : دفع الي دراهم وقال اشتر لنا بها شيئا للأكل ، فاشتريت ومشينا الى الساحل ، فنزلنا في مركب حتى طلع البهمنسا ، فطرق بابا فنزل شخص فقال : بسم الله ، وطلع الشيخ وظلمت معه ، واذا بنسوة بأيديهم الدفوف والشبّات وهم يغنون له ، فرقى الشيخ الى أن انتهى وفرغ ونزلنا وسافرنا حتى جئنا الى مصر ، فبقي في نفسي ، فلما كان في هذه الساعة جاء الشخص الذي فتح له الباب ، فقال له : يا سيدي فلانة ماتت ، وذكر واحدة من أولئك الجوارى . فقال : اللبوا الدلال ، وقال : اشتر جارية تغني بدلها . ثم أمسك أذني فقال : لا تنكر على الفقراء " (٢) . ويشير الى ذلك ابن الصمد أيضا ، نقل عن القوي ، بأنه " كان للشيخ جوار بالبهمنسا يذهب اليهن فيغنين له بالدف والشبّات وهو يرقص ويتواجد " (٣) .

هنا قد نتساءل قائلين : هل انعكس هذا التناقض الاجتماعي على نفس ابن الفارض حتى جعله زاهدا ولاهيا في آن واحد ؟ لا شك في أن ابن الفارض ، بشهادة معاصره الثقة ابن خلكان ، " كان رجلا صالحا كثير الخير ، على قدم التجرد " (٤)

(١) - شذرات الذهب (نقلا عن الصناوي) ، المجلد الخامس ، ص ١٤٩ .

(٢) - لسان الميزان ، المجلد الرابع ، ص ٣١٩ .

(٣) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، ص ١٥٢ .

(٤) - وفيات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٥٥ .

ولكن هل ينفي عدا صحة رواية القوسي التي ذكرها كل من ابن حجر وابن العماد ؟

في ديوان ابن الفارض بيت يقول فيه : (١٠٩)

ولا تكبالاهي عن اللهو جملسة فهزل الملاهي جدّ نفس مجسدة

وكان الشاعر ، كما أراد الوصول الى الحقيقة عن طريق كل ما في الوجود ، أراد الوصول اليها عن طريق اللهو أيضا . فما من شيء إلا وفيه سبيل الى الحق حتى اللهو . ولا بدّ من الإشارة الى شرح الفرغاني لهذا البيت ، لأنه يصرّح بأن اللهو والهزل وسيلتان أخريان الى الحقيقة . فهو يقول : " ... نهى ... عن ترك النظر في صورة اللهو والهزل ... فان باطن ذلك اللهو الهزل والفساد الباطل والمتغيّر الزائل أمر حقيقي جدّ صالح حق ثابت ، لو أعرضت عنها فاتتكم علوم حقيقية وحكم خفيّة مكنونة في ذلك الظاهر وحرمت روية الحق في كل شيء وروية الأشياء كما هي " (١) . بناء على ذلك ، لا ينفي مذهب ابن الفارض الصوفي الرواية التي ذكرها القوسي بل وأنه يثبتها . ولأن بعض الباحثين لم يربطوا بين الرواية ونظرية ابن الفارض في اللهو ، حاولوا تصوير بيت البهنسا وكأنه حلقة للذكسر والسماع (٢) ، بينما لا يدل اصمان النظر في رواية القوسي على ذلك .

كل هذا يعني أن حياة ابن الفارض كانت مزيجا من الزهد واللهو ، والاثنان عنده موصولان الى الحقيقة التي ينشدها أرباب التصوف . ومن الراجح أن هذه السمة لحياة ذلك الصوفي كانت في الفترة الاولى من حياته أي قبل ذهابه الى الحجاز . فهل كان هذا هو السبب الذي لأجله " لم يفتح عليه شيء " (٣) حتى ترك مصر قاصدا مكة ووديانها ؟

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ١٧٧ .

(٢) - ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٦٧ و ٦٨ .

(٣) - شذرات الذهب ، (نقلا عن المنازع) ، المجلد الخامس ، ص ١٥٠ .

ج - حقيقة مذهبه

الناحية الأخرى التي يجب التوقف عندها هي الأجواء الدينية في عصر ابن الفارض ، فالمعروف أنه عاش في العصر الأيوبي الذي تلا العصر الفاطمي . إلا أنه من المؤكد أن تبدل الحكم لم يبدل المعتقدات الروحية والنفوس الانسانية . فبالرغم من القضاء على الحكم الفاطمي ، بقيت العقيدة الشيعية متأصلة في نفوس المصريين وإن كان ظاهر الأمر قد تبدل ، فالقاضي الفاضل المشهور بعدائمه للفاطميين الشيعة يؤكّد " أن العقيدة الاسماعيلية قد خالطت من المصريين اللحم والدم " (١) ، فكيف يمكن أن يزول ما خالط لحم الشعب ودمه بين ليلة وضحاها فور تبدل السلطة الحاكمة ؟

ثم أنه حتى القرن الثامن الهجري كان يقطن مصر عدد من الطمّاء والشعراء المشهورين بالتشيع ؛ منهم القاضي جلال الدين الحسن بن منصور المعروف بابن شواق المتوفى سنة ٧٠٦ (٢) ، والكاتب في ديوان الانشاء عليّ بن ابراهيم الوادعي الكندي المتوفى سنة ٧١٦ (٣) .

فإذا كان حال مصر الأيوبية في القرن الثامن للهجرة على هذه الصورة من ميل للتشيع في المجتمع المصري ، فمن المؤكد أنه كان أخذ من ذلك أنشاء حياة ابن الفارض التي كانت أقرب الى العصر الفاطمي ، وهذا يعني ، بكل وضوح ، أن عصر ابن الفارض والبيئة التي عاش فيها لم يكونا عصرا وبيئة سنيّين ، مع التأكيد على أنه لم يكن أيضا عصرا شيعيا ، بل كان مزيجا من الاثنين . فماذا كان الأثر الذي تركته هذه البيئة الشيعية السنية في شاعرنا ابن الفارض ؟ وعلى أي مذهب كان ؟

-
- (١) - دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين ، ص ٩ .
(٢) - الوافي بالوفيات ، الجزء الثاني عشر ، ص ٢٧٧ .
(٣) - المرجع السابق ، الجزء الثاني والمشرون ، ص ٢٠٠ .

ان الشعراء الأيوبيين لم يتركوا الأساليب الفاطمية في بناء شعرهم وتكوين مصطلحاته ، فكان كثير من فحول أدباء العصر الأيوبي وشعرائه قد شاعروا أواخر العصر الفاطمي وأسهم كثير منهم في الحياة الأدبية ، وعرفوا فنونها واتجاهاتها ، فساروا في العصر الأيوبي متأثرين بما كانوا عليه . حتى أن مصطلحات العقائد الفاطمية ظلت في شعر المدح والتصوف (١) . فمثلا نرى أن الشاعر السني ابن النبيه المصري المتوفى سنة ٦١٩ " كان أحرا شعراء مصر في الأخذ من عقائد الفاطميين " (٢) . وابن النبيه هذا كان معاصرا لابن الفارض ، أي أن كليهما قد عاشا في عصر كانت عقائد الفاطميين لا تزال ماثلة في أذهان الناس . فلم لا يتأثر ابن الفارض بهذا التيار كغيره من الشعراء ؟

فلو عدنا الى ديوان ابن الفارض لوجدنا فيه أبياتا يسير فيها شائعهما في المنحى الشيعي الصرف ، بل أكثر من هذا ، فانها قد تدل على عقيدة شيعية كامنة في صدره . فعلاوة على تأويله للمعالم الدينية والشرعية الظاهرية تأويلا باطنيا يجري فيه تأويلات الاسماعيلية لها ، واستعماله للكثير من المصطلحات الفاطمية (٣) ، واعتقاده بالتجلي الذي كان من دعائم المعتقدات الباطنية ، وخاصة المغالية منها ، فابن الفارض يورد في شائسته الكبرى أبياتا لا تتسرك مجالا للشك في وجود عقيدة شيعية أو علوية ، اذا جاز القول ، في قلبه . فهو يقول : (١٠٤)

بعترت استغنت عن الرسل السورى واصحابه والتايفين الأئمة
... وأوضح بالتأويل ما كان مشككلا علي ، بعلم ناله بالوصية

فابن الفارض في هذه الأبيات الثلاثة يعترف بالأئمة الاطهار من نسل النبي المصطفى ، ويعلو بهم الى مقام يستغني به الخلق عن الرسل . فهذا الوصف للأئمة يشبه الى حد بعيد وصف الاسماعيليين لأئمتهم . ثم ينتقل ليخصص الكلام في الامام

(١) - دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين ،

(٢) - دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين ، ص ٣٩ و ٤٠ .

(٣) - أنظر الفصل تحت عنوان " اثر الاتجاه الباطن في مصطلح ابن الفارض " في هذه الرسالة .

عليّ فيخمه بعلم التأويل الباطني ، وهذا العلم ناله بالوصية ، ويوضح ذلك الفرغاني في شرحه للمبیت المشار اليه قائلًا : " بيان عليّ كرم الله وجهه وايضاحه بتأويل ما كان مشكلا من الكتاب والسنة بواسطة علم ناله بأن جعله النبي ملى الله عليه وسلم وصيه وقائما مقام نفسه بقوله : من كنت مولاه فعلي مولاه ، وذلك كان يوم غدير خم . . . كان هذا البيان بالتأويل بالعلم الحاصل بالوصية من جملة الفضائل التي لا تحصى ، ختم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فورثها منسمة عليه الطلوة والسلام " (١) .

فهل هناك من تصريح أوضح من هذا ؟ فالأساس الذي تبنى عليه المذاهب الشيعية هو الاعتقاد بالوصي ، أي بوصاية الامام عليّ بعد الرسول ، وبه يمتيز الشيعي عن سواه ، وابن الفارض ، كما هو واضح ، يجهر بذلك دون الجوء الى الرمز والاشارة . ولهذا السبب نلاحظ أن من ترجم له من أصحاب التراجم الشيعة قد اعتبروه شيعيا . فيذكره الشيخ عباس القمي قائلًا : " صرح جمع بتشيته " (٢) . ووصفه صاحب " روضات الجنات " بـ " الفارس في ميدان ولاية أهل بيت الرسول والاعتماد بحبل الله الموصول " (٣) . كما ذكره الاقا بزرگ الطهراني في كتاب " الذريعة الى تصانيف الشيعة " مع جملة أصحاب الدواوين الشيعة " (٤) . علاوة على ذلك ، فالشاعر الاسماعيلي عامر بن عامر البصري الذي كان يعيش بعد قرن واحد من وفاة ابن الفارض ، نعت هذا الأخير بـ " الأخ العزيز " (٥) . وعبارة " الأخ " عند الاسماعيليين لا تطلق الا على من كان على مذهبهم .

وبالرغم من كل ما ذكر ، يجب أن لا ننسى أن مترجمين آخرين ، كالسيوطي ، ذكر ابن الفارض على أنه كان " ينتحل مذهب الشافعي " (٦) . كما أن الحافظ ابن

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ١٤٥ .

(٢) - الكنى والألقاب ، المجلد الأول ، ص ٣٦٩ .

(٣) - روضات الجنات ، المجلد الخامس ، ص ٣٣٢ .

(٤) - الذريعة الى تصانيف الشيعة ، القسم الأول من الجزء التاسع ، ص ٢٧ .

(٥) - أربع رسائل اسماعيلية ، تحقيق عارف تامر ، ص ٧٩ .

(٦) - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ص ٢٤٦ .

حجر أنه " حدث عن القاسم بن عساكر " (١) ثم أنه ينبغي عدم اغفال اسم ابن الفارض - عمر - ، وهو اسم لا يسمي الشيعة به أبناءهم .

بناءً على كل هذه المعطيات ، كيف يمكن التوفيق فيما بينها ؟ الأكيد هو أن ابن الفارض نشأ شافعياً إلا أنه كان يميل إلى الإمام علي بن أبي طالب . وهذا الاتجاه سائد عند كثير من أهل التصوف وعند كثير جداً ممن يسمون أنفسهم أهل السنة . فكبارهم أمثال الكلاباذي والهجويري وغيرهما من المتصوفة السنة قد اعتبروا الإمام علياً وحفيده علي بن الحسين زين العابدين ومحمداً الباقر وجعفر الصادق أول أولياء الصوفية (٢) . والحاصل هو أن ابن الفارض كان علوياً بالمفهوم العرفاني والإيماني وليس بالمفهوم المذهبي للكلمة .

د - صورة حياة ابن الفارض في شعره

الشعر الصوفي تعبير عن أحوال روحانية وجدانية أكثر من أن يكون مرآة تعكس حياة قائله . وشعر ابن الفارض لا يخرج عن هذا السياق ، فهو تعبير عن مواجهته وأحواله الذوقية التي مرّ بها ، وهذا يعني أنه من الصعب تكوير صورة عن حياة ابن الفارض من خلال شعره .

ولكن هذا لا يعني أن الشاعر الصوفي يعيش خارج الحياة والمجتمع ، بل هو قد يستعمل مظاهر الحياة والمجتمع للتعبير عن أحوال قلبه ، لأن الأدواق المجردة لا يمكن أن تتصور في قالب الكلام والنظم إلا من خلال الصور المحسوسة ، وهذه الصور المحسوسة لا بد أن تكون مستمدة أولاً مما يدور حول الشاعر . ولو عدنا إلى ديوان ابن الفارض لاستطعنا استخراج بعض أبيات التي قد تدل على ما كان يدور حوله . وهنالك أبيات يعبر فيها ابن الفارض عن سلوكه الصوفي يمكن أن يستنبط

(١) - لسان الميزان ، المجلد الرابع ، ص ٣١٧ .

(٢) - راجع : " التعرف لمذهب التصوف " للكلاباذي ، ص ٣٦ ، و " كشف المحجوب " للهجويري ، ص ٥٦ - ٦٨ .

منها بعض معالم حياته دون أن تتكوّن صورة متكاملة لذلك . ولكن يجب التنبّه الى أن ما يذكره ابن الفارض عن نفسه لا يحمل بالضرورة المعنى الظاهري للعبارة . فمثلاً : المعروفان ابن الفارض لم يقيم في الشام ، مع أننا نسأله يقول : (٣٠)

أفردت عنهم بالشام ، بهيد ذا لك الالتئام ، وحيّمتوا بفداذا

فهذا النوع من الكلام قد يكون رموزاً لمسائل عرفانية أراد الشاعر أن يعبر عنها من خلال الامكنة ، دون أن تكبّون الامكنة الجغرافية هي المقصودة . (١) كما أنه عندما يصف نفسه بالنحول والسقم فإنما يرمي الى أن يعبر عن احوال الفناء الصوفي لا النحول والسقم الجسديين . على أن لديه بعض الابيان القليلة التي يمكن من خلالها استنباط بعض معالم حياته ، كقوله في التائية الصغرى : (٤٠)

وجنّيتي حبّيك ومل معاشسرى	وحبّيتي ما عشت قطع عشيرتسي
وأبعدني عن أربعى بعد أربع	شبابي وعقلي وارتياحي وصحتسي
فلى بعد أوطاني سكون الى الفلا	وبالوحش أنسى إذ من الانس وحشتي

فهذه الابيات ، طبقاً لتعليق سبط الشاعر ، تشير الى سياحة ابن الفارض في اودية مكة وجبالها ، كما أن الابيات الثلاثة المشار اليها قد تكون معبرة عن احوال الشاعر في الحجاز .

وفي التائية الكبرى يشير ابن الفارض الى رياضاته ، ويبدو أنها كانت رياضات شاقة ، فهو يقول : (٦٥ و٦٦)

فنفسى كانت قبل لؤامة متى	اطعها عصت او أعص عنها مطيمني
فأوردتها ما الموت أيسر بعضه	وأتبعتها ، كيما تكون مريحتي
فعادت ، ومهما حملته تحملته مني ، وان خففت عنها تأذت	

(١) - انظر الفصل تحت عنوان : " رمزية الامكنة " .

وكلفتها ، لا بل كفلت قيامها	بتكليفها ، حتى كلفت بكلفتني
وأذهبت في تهذيبها كل لذة	بإبعادها عن عاداتها ، فاطمأنيت
ولم يبق هول دونها ما ركبت	وأشهد نفسي فيه غير زكيسة
وكل مقام ، عن سلوك ، قطعت	عبودية حققتها بعبودية

تلك كانت رياضات ابن الفارض النفسية ، وهي رياضات باطنية ، أما الظاهرية ، نحو التعبد والصوم وأحياء الليل وترك اللذائذ المادية ، فهو يشير إليها في موضع آخر من التأثية الكبرى بالتفصيل قائلا : (٧٢)

رجعت لأعمال العباداة عادة	وأعددت أحول الإرادة عذتي
وعدت بنسكي بعد هتكى ، وعدت من	خلاعة بسطي ، لانقباض بمفنة
وصمت نهاري ، رغبة في مشوبة	وأحييت ليلي ، رهبة من عقوبة
وعثرت أوقاتي بورد السوارد	وصمت لسمت ، واعتكاف لحرمة
وبنت عن الأوطان ، هجران قاطع	مواصلة الإخوان ، واخترت عزلي
ودققت فكري في الحلال تورعا	وراعيت في إصلاح قوتي قوتي
وأنفقت من يسر القناعة راضيا	من العيش في الدنيا بأيسر بلغة
وهذبت نفسي بالريافة ذا عيسا	الى كشف ما حجب العوائد غطت
وجردت في التجريد عزمي تزهدا	وآثرت في نسكي استجابة دعوتي

وهكذا فضل ابن الفارض ما كان مجملا في قول ابن خلكان من انه كان على قدم التجرد ^(١) ، وفي عبارة العسقلاني من انه كان ذا "صورة كبيرة عند الناس لما كان فيه من الزهد والانقطاع" ^(٢) .

ولكن زهد ابن الفارض لم ينل شيئا من التركيز في كتب التراجم ، بل توجه التركيز دائما نحو شعره وهذا لا يعني ان ابن الفارض عاش عيشة الزهاد

(١) - وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، الصفحة : ٤٥٥ .

(٢) - لسان الميزان ، المجلد الرابع ، الصفحة : ٣١٧ .

بالمعنى الصحيح ، لا سيما وهو القائل : (١٠٩)

ولا تك باللاهي من اللهو جملة فهزل الملاهي جد نفس مجدة

والحقيقة هي انه كان يهذب نفسه بين الحين والآخر بالهياضات ولم يكن يمضي حياته زاهدا .

وأخيرا تجدر الإشارة الى ان حروب الفرنجة التي عاصرها ابن الفارض ، قد اثرت بدورها في شعره فنراه في التائية الكبرى يصور منظر جيشين في البسر والبحر وكأنها الجيوش التي كانت تتقاتل في تلك الحروب . فهو يقول : (١١٠ و ١١١)

وتنظر للجيشين في البر مرة	وفي البحر أخرى ، في جموع كثيرة
لباسهم نسج الحديد لباسهم	وهم في حمى حذى ظبي وأسنة
فاجناد جيش البر ما بين فارس	على فرس ، او راجل ، رب رجلة
وأكناد جيش البحر ما بين راكب	مطا مركب ، او صاعد ، مثل معسدة
فمن ضارب بالبيض ، فتكا ، وطاعن	بسمر القنا العسالة السميرية
ومن مفرق في النار ، رشقا باسم	ومن محرق بالماء ، زرقا بشعلة
ترى ذا مفيرا ، باذلا نفسه ، وذا	يولي اسيرا ، تحت ذل الهزيمة
وتشهد رمي المنجنيق ، ونصبه	لهدم الصيامي ، والحصون المنبعة

تبين هذه الابيات اول ما تبين ، براعة ابن الفارض في فن الوصف . فهو لا يقل فيه شأننا عن فحول الشعراء الذين وصفوا الحروب والمعارك ، بل ربما فاق بعضهم دقة وحيوية .

هـ - مكانة ابن الفارض في عصره :

ان الذين حملوا على ابن الفارض لم يقطعوا الا في عقائده الصوفية المجملة في عقيدة الوحدة ، مع اعترافهم جميعا بمكانته الرفيعة في الشعر . فالذهبي يعتبره " حامل لواء الشعر " (١) ، واكثر من هذا ، فهو " لا المخالفون لم ينكروا

(١) - المعبر في اخبار من غير ، الصفحة : ١٢٩ .

تقواه وما كان عليه من المكانة العظيمة لدى الناس، فنرى الحافظ ابن حجر يقول : " وابن الفارض المذكور له صورة كهيبة عند الناس لما كان عليه من الزهد والانقطاع " (١) وقد قيل انه " اذا كان مشى في المدينة ازدحم الناس عليه بلتمسون منه البركة والدعاء ، وكان وقورا ، اذا حضر مجلسا استولى السكون على اعله " (٢) وبالرغم من هذه الهيبة التي كان يتحلّى بها ، فقد " كان حسن الصحبة محمود المشرة " (٣)

اما من الناحية الصوفية، فيصرّح ابن ابياس انه كان " فريده عصره في علم التصوّف " (٤) . وعلى الرغم مما عرف عنه من تواجد وحب لمظاهر الجمال ، فقد كان يحترمه العلماء الذين عاصروه . ويشير الى ذلك ابن ابياس في قوله : " وقد عاصر الشيخ شرف الدين جماعة من أكابر العلماء ، منهم : الشيخ زكي الدين المنذري الشافعي ، والشيخ جلال الدين القزويني ، والشيخ أمين الدين بن الرقاعي ، والشيخ جمال الدين الاميوطي الامام ، والشيخ شمس الدين بن خلكان ، والشيخ شمس الدين الايكي والشيخ سعد الدين بن الحارثي الحنبلي المحدث ، والشيخ برغان الدين الجعبري ، والشيخ ابو القاسم المنفلوطي ، والشيخ شهاب الدين السهروردي ، والشيخ شهاب الدين بن الخيمي ، وغير ذلك من العلماء . ولم يعترض عليه أحد منهم فيما يقوله من نظمه ، وكانوا معه في غاية الادب " (٥) .

هذه المجموعة من العلماء الذين يسميهم ابن ابياس لها خلوها ، لانها تشمل الخفيه والمحدث والمؤرخ والصوفي ، وكلهم كانوا يحترمون ابن الفارض ولا يعترضون

-
- (١) - لسان الميزان ، المجلد الرابع ، الصفحة : ٣١٧ .
(٢) - الكنى واللقاب لعباس القمي ، المجلد الاول ، الصفحة : ٣٦٩ .
(٣) - وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، الصفحة : ٤٥٥ .
(٤) - بدائع الزهور في وقائع الدهور ، الجزء الاول من القسم الاول ، الصفحة : ٢٦٦ .
(٥) - المرجع السابق ، الصفحتان : ٢٦٦ و ٢٦٧ .

عليه . ومثل هذه المكانة لم يحتلها في قلوب الناس والعلماء فحسب ، بل تعداهم الى الملوك ، اذ قيل انه لما عاد الى مصر من الحجاز " اقام بقاعة الخطابة بالجامع الازهر ، وعكف عليه الائمة وقصد بالزيارة من الخاص والعام ، حتى ان الملك الكامل كان ينزل لزيارته ، وسأله أن يعمل له قبراً عند قبره بالقبة التي بناها على ضريح الامام الشافعي ، فأبى " (١) . بل ان " الملك الكامل ارسل الى الشيخ شرف الدين الفدينار ، فردها عليه ، ولم يقبلها منه " (٢) . هذه المكانة بين الخاص والعام تعني ان ابن الفارض لم يكن شخصاً عادياً او مغموراً في المجتمع ، لا بل ان الحملة عليه من قبل علماء كآبن تيمية والبقاعي توعد اهميته وشهرته ، وقد اشار الشعراحي الى ان هذا الانكار كان قائماً حتى زمانه (٣) . لسدا نرى ان بعض اكابر العلماء في عصره يستاذنونه في شرح الثائية الكبرى (٤) . ونرى عالماً كالشيخ شمس الدين الايكي " يأمر الصوفية بالاشتغال بنظم السلوك " (٥) ، وقد حفظ قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن ان بنت الاعز ديوان ابن الفسارض وهو شاب (٦) . واكثر من كل هذا ، فقد بلغ اعتداد الشعراء بشاعرية ابن الفارض ان كانوا يحتكمون اليه فيما بينهم . فالشاعران شهاب الدين ابن الخيمي ونجم الدين بن اسراييل نظما قصيدتين وطلبا من ابن الفارض ان يحكم بينهما فحكم لابن الخيمي (٧) .

وقد اشتهر شعر ابن الفارض الى حد ان اهل مكة كانوا يعلمون قصيدته العينية

(١) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، الصفحة : ١٥٠ .

(٢) - بدائع الزهور في وقائع الدهور ، الجزء الاول من القسم الاول ، الصفحة : ٢٦٧ .

(٣) - طبقات الشعراحي ، المجلد الاول ، الصفحة : ٢٢ .

(٤) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، الصفحة : ٨ .

(٥) - المرجع السابق ، الصفحتان : ٨ و ٩ .

(٦) - المرجع السابق ، الصفحة : ٩ .

(٧) - فوات الوفيات المجلد الثاني ، الصفحات : ٤٥٨ - ٤٦٢ .

لاولادهم في المكاتب وينشدونها في الاسحار على المآذن^(١). كما ان اربعمائة حلقة من الاوليات تواجدها في مجلس الشيخ شهاب الدين السهروردي على قصيدة ابن الفارض الجيمية^(٢). وقد بلغ شعرا ابن الفارض مبلغا تساوى فيه مع الاحراز والرقى ، فقد " قال الشيخ عبد العظيم المنذري انه كان به رمد ، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام ، فقال له : يا عبد العظيم ، ما هذا الحال . فقال له : يا سيدي ، يا رسول الله ، انظر . فأمره بقراءة المعوذتين خمس مرات وقراءة خمسة ابيات لابن الفارض وقال : عند قراءتك البيت الخامس امسح وجهك خمس مرات يزل عنك هسدا المارض ... قال : ففعلت ذلك فعوفيت من وقتي "^(٣). وعلى الرغم من نفحة الخيال التي تشوب مثل هذه القصص ، لا يمكن انكار دلالتها على اهتمام الناس بشعر ابن الفارض واعطائهم ايها مكانة رفيعة .

٣ - شعر ابن الفارض :

أ - ديوان ابن الفارض - عرض عام :

لم يترك ابن الفارض سوى ديوانه المعروف ويضم ثلاثا وعشرين قصيدة وخمس مقطعات وواحدا وثلاثين دوبيتا وتسعة عشر لغزا ومواليا واحدا . وقد نال شعر ابن الفارض شهرة واسعة في الحجاز والديار المصرية حتى قبل ان يملي الناظم ديوانه في القاهرة في أواخر حياته ، وحقا انه امر مستغرب من ان نقرأ عن شعر ابن الفارض انه " كان أهل مكة ينشدونه في الاسحار على المآذن "^(٤).

وليس هناك شاعر صوفي قد نال ديوانه من الشيوع والشهرة بين العامي

(١) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، الصفحة : ٣ .

(٢) - نغحات الانس في حضرات القدس ، الصفحة : ٣٧٦ .

(٣) - شرح الجيمية لشارح مجهول (مخطوط) الورقتان : ٢٧ و ٢٨ .

(٤) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، الصفحة : ٣ .

مثلما ناله ديوان ابن الفارض . ولا نجد مثل هذا النوع من تعامل الناس مع ديوان صوفي الا عند الفرس تجاه شعر جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي . وقد يكون خير وصف لديوان ابن الفارض ما نقله ابن العماد عن ابن ابي حجلة مسمى انه "من ارق الدواوين شعرا ، وأنفسها درأ برا وبحرا ، واسرعها للقلوب جرحا واكثرها على الطول نوحا ، اذ هو صادر عن نفثة مصدور وعاشق مهجور وقلب بحر النوى مكسور ، والناس يلهجون بقوافيه وما اودع من القوى فيه ، وكثر حتى قل من لا رأى ديوانه او طنت بأذنه قصائده الطنانة " (١) . ولم تكن هذه النظرة الحسنة للديوان صادرة عن الموافقين بل " اعترف به الموافق والمخالف والمعادي والمخالف " (٢) .

ويمكن تقسيم الشعر الصوفي لدى ابن الفارض في قسمين : قسم قد يقال عنه شعر صوفي فلسفي ، وآخر غزل صوفي وجداني . فالقسم الصوفي الفلسفي يجمع المصطلحات كالتائية الكبرى والخميرية ، والقسم الغزلي يقتصر على الوصف السام للاماكن ومظاهر الطبيعة والعواطف والاحاسيس الحسية . لذا ، من الاجفاف اعطساء اقواله في قصائده الوجدانية معاني لا تستوعبها كما فعل النابلسي ، مثلا . وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل القيصري والكاشاني والفرغاني ، وهم اعم ثلاثة شراح صوفيين لشعر ابن الفارض ، يقصرون الشرح على التائية الكبرى والقصيدة الخميرية ، لانهما القصيدتان الحاويتان للمصطلح الصوفي وتحتلان التأويل اكثر من سائر قصائد الديوان .

اما القصائد الغزلية الوجدانية ، فيمكن تقسيمها في ثلاثة اقسام : غزل بدوي حجازي ، وغزل حضري ، وغزل فلسفي عرفاني . فالغزل البدوي هو ذلك النوع من القصائد التي ترد فيها المعاني والصور البدوية الصرفة ، وبالتحديد تلك الصور والمشاهد المتعلقة بوديان الحجاز وبواديه وقد يجوز تسميتها بالقصائد

(١) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، الصفحة : ١٥١ .

(٢) - المرجع السابق .

الحجازية، لأنها مليئة باسماء اماكن تقع في الحجاز، وفيها يلهج شوقه وحنينه لتلك الديار . وخير مثل لهذا القسم قصائده الياثية والهمزية والسينية . وكثير من قصائده الفزلية الحضرية والفلسفية تبدأ بمطالع بدوية كما هو الحال في مطلع كل من القصيدة الثائية الصغرى والحائية .

اما الفزل الحضري عنده، فهو ذاك النوع الذي يتكلم فيه عن الحب والمحبة دون التلّوُّق الى أمور تتعلق بالحجاز . ويمثل هذا القسم القصائد الذاتية والجيمية والرائية والفائية والكافية . وأخيرا يأتي الغزل الفلسفي العرفاني الذي يتحدث عن الحب بأسلوب وعبارات فلسفية عرفانية، ومثل ذلك القصيدة التي مطلعها :

(١٦٩)

زدني بفرط الحب فيك تحييرا وارحم حشي بلطف عواك تدنيرا
والقصيدة التي تبدأ بقوله : (١٧٤)
نسخت بحبي آية العشق من قبلي فأمل الهوى جندي وحكمي على الكل
والقصيدة ذات المطلع : (١٧٥)
أنتم فروعني ونفلي أنتم حديثي وشعبي

والفرق البارز بين الغزل الحضري والعرفاني هو ان النوع الأول يلتبس فيه الغزل بين الانساني والالهي، بينما لا يقع مثل هذا الالتباس في النوع الثاني .

وتجدر الإشارة الى ان هذا التقسيم لغزل ابن الفارض ليس مطلقا اذ ان قصائده عامة هي مزيج من هذه الانواع الثلاثة من الغزل، غير ان الامثلة المشار اليها يقلب على كل منها منحى معين من المناحي الثلاثة، فاما حجازي واما حضري واما فلسفي عرفاني .

واللافت للنظر هو ان القصائد الحجازية ذات النغمة البدوية تشتهي دائما بتعبيرات عن اليأس وخيبة الامل، فهو يختم الياثية بقوله : (٢٥)

ذهب العمر ضياعا ، وانقضى
غير ما أوليت من عقدي ولا
باطلا إذ لم أفز منكم بشي
عترة المبعوث ، حقا ، من قصي

والهزيمة أيضا تنتهي بخاتمة أكثر أس وياسا من اختها اليبائية ، إذ يقول : (١٢٢)
ميهاتخاب السمي وانقضت عري حبل المنى ، والحل عقد رجائي
وكفى غراما أن أبيت متيما شوقي امامي والقضاء ورائي

وقد يوضح ، هـب هذا الآن وهذه اللوعة الظاهرين بوضوح في حجازياته من خلال
خاتمة العينية إذ يقول : (١٦٨)

ومل السبيلات التي قد شمرست تجود لنا يوما الفيلفر طامع
ويفرح محزون ويهيا متؤمم ويأس مشتاق ويلتذ سامع

ويأتى ابن الفارض في غزله بمعالم ظاهرة حشية يجاري فيها أشهر شعراء
الغزل ، ولكن سرعان ما يبدو للبصيرة أن وراء هذا الظاهر حقائق روحية . والى
هذا أشار النابلسي في قوله " أن كل تغزل يقع في كلامه ، سواء كان مذكرا أو
مؤنثا ، أو تشبيب في رياض أو زعر أو نهر أو طير ونحو ذلك ، فمراده به الحقيقة
الظاهرة المتجلية بوجهها الحق الباقي في ذلك الشيء الذي هو في نظره وتحقيقه
مجرد رتبة وهمية وصورة تقديرية " (١) .

وقد أملى ابن الفارض ديوانه في القاهرة بعد عودته من الحجاز (٢) ، ولكن
هذا لا يعني أن القصائد الموجودة في الديوان قد نظمت جميعها في القاهرة ، بل
هنالك قصائد نظمت في الحجاز وأخرى في مصر ، هذا بالرغم مما يوحى به كلام
سبط الشاعر عند حديثه عن القصيدة العينية : " ولم أرها في نسخة من ديوانه
لأنه نظمها بالحجاز والديوان أملاه بالقاهرة عند مقامه بها بعد التجريد " (٣) .

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، الصفحة : ٦١ .

(٢) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، الصفحة : ٣ .

(٣) - المرجع نفسه .

وقد نقل عبد الرحمن الجامي في "نفحات الانس" رواية الامام اليافعي
ان ابن الفارض أشد القصيدة الجيمية في مجلس شهاب الدين السهروردي ، (١) وهذا
يعني صراحة ان القصيدة الجيمية نظمت في الحجاز عندما كان السهروردي فيها .
ولو اتخذنا الجيمية نموذجا للقصائد المنظومة في الحجاز لامكننا معرفة معظم
القصائد التي نظمت هناك قبل عودته الى مصر . ونتيجة لذلك ، يتبين لنا ان رأي
سبط الشاعر في ان العينية نظمت في الحجاز رأي خاطيء ، لان الشاعر يظهر مراعاة ،
في نهاية القصيدة ، شوقه للبحر الكبي في مكة التي ولت . فالراجح ان تكون القصيدة
المشار اليها قد نظمت في القاهرة .

ولما كان ابن الفارض هو الذي أملى ديوانه ، فهل هذا يعني انه تعمد ترتيبا
معيّنا للقصائد الديوان ؟ الواقع انه ليس هنالك اي ترتيب من هذا القبيل ، مما
عدا القصيدتين التائيتين الكبرى والصغرى . فقد اراد ابن الفارض ان تكون
التائية الصغرى قبل الكبرى ، ووضع ثلاثة أبيات تمل الاولى بالتائية . وقد ذكر
المفدي في " الوافي بالوفيات " ان ابن الفارض لما فرغ من نظم التائية الصغرى
قال : ومن اراد ان يملأها بالقصيدة المسماة بنظم السلوك فليقل بعد ذلك :

سلام على تلك المعاهد من فتى على حفظ عهد الهاشمية ما فتى
أعد عند ذكرى شادي القوم ذكر من سجرانا والوصل جارت ومُنست
تضمنه ما قلت والسكر معلـس بسرّي وما اخفت بصحوى سربرتي
سقتني حميا الحب .. الى آخر التائية الكبرى " (٢) .

وفي مخطوط للديوان ، وردت هذه العبارة في آخر التائية الصغرى : " قال الشيخ
رحمه الله تعالى : عملت هذه الابيات بعدما فرغت من القصيدة التي تليها وهي
نظم السلوك ، فمن اراد ان يملأ اليها ، فليقل بعدها : سلام على تلك المعاهد من
فتى ... (الى آخر الابيات الثلاثة) " (٣) وهذا يعني ان التائية الكبرى نظمت قبل

(١) - نفحات الانس في حضرات القدس ، الصفحة : ٣٧٦ .

(٢) - الوافي بالوفيات ، الجزء الثالث والعشرون (قيد الطبع) .

(٣) - مخطوط لديوان ابن الفارض في مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت تحت رقم

المفري ، ويجهز الناظم وصل الواحدة بالآخرى على ان تكون المفري قبل الكبرى .
وقد يدل هذا على وجود ارتباط وثيق بين التائيتين ، بل قد تكون التائية المفري
مقدمة لنظم السلوك يحمل فيها حال حبه قبل ان يفضّلها في قالب فلسفي عرفاني
في التائية الكبرى .

اما فيما يخص نظم ابن الفارض للتائية الكبرى ، فيقول سبط ، نقله عن
والده : " كان الشيخ رضي الله عنه في غالب اوقاته لا يزال دعشا وبصره شاخصا
لا يسمع من بكلمه ولا يراه . فتارة يكون واقفا وتارة يكون قاعدا وتارة يكون
مخلجعا على جنبه وتارة يكون مستلقيا على ظهره مسجّ كالميم ، ويمرّ عليه عشرة
ايام متواصلة وأقل من ذلك وأكثر ، وهو على هذه الحالة لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم
ولا يتحرك ... ثم يستيقظ وينهض من هذه الغيبة ويكون اول كلامه انه يملئ من
القصيدة نظم السلوك ما فتح الله عليه " (١) .

هنا يتبادر سوء ال الى ذهن الباحث ، وهو : كيف يمكن ان تكون هذه الابيات
قد صدرت عن ابن الفارض نتيجة حالة انجذاب وغشيان ، وهي ذات خصائص بديعية
وبلاغية ؟

الحل قد لا يخرج عن ثلاثة احتمالات : الاحتمال الاول هو ان تكون ابيات
التائية الكبرى حقا السهاما الهيا نزل على ابن الفارض والقي على فؤاده من
الغيب ، ولم تأت نتيجة تفكر وصنعة كما هو الحال مع معظم الشعراء . والاحتمال
الثاني يكون في انكار الرواية من أساسها . اما الاحتمال الثالث ، فهو ان تكون
الابيات في القصيدة التائية الكبرى قد بذلها ابن الفارض نفسه على مقر ، الايام اي ان
تلك التي كانت تقال بعد اليقظة كانت ابياتا عادية وربما ضعيفة المبني نتيجة
للحالة النفسية التي كان الشاعر يمرّ بها ، ومع الزمن كان ابن الفارض يتفكح

(١) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، الصفحة : ٨ .

الفاظها مصلحاً البديع فيها ، فيتغير المبنى عندئذ مع المحافظة على المعنى الذي ألهم به الشاعر أشياء بلوغه المراتب الروحية .

فمن يكون من أنصار ابن الفارض ، كسبطة ، يقول بالاحتمال الاول ، واعداءه ، بالثاني ، أما من ينحو نحو ما هو مقول ، فقد يرجح الرأي الثالث ، هذا اذا صحت الرواية عن نظم التائية الكبرى .

وتتألف التائية الكبرى من سبعمائة واثنين وستين بيتاً . في الأقسام الاولى منها يركز ابن الفارض على الحديث عن الحب دون ايراد مصطلحات خاصة لافتة للنظر ، ويرد كلامه هذا في شكل حديث بينه وبين محبوبته الخيبية . ولكن شيئاً فشيئاً ، تتحول التائية الكبرى من جواء عاطفية الى جواء فلسفية تنظيرية مليئة بالمصطلحات ، وفي الثلث الاخير منها لا ترد الفاظ " الحب " و " الهوى " بتاتاً . وفي الأقسام الاخيرة من نظم السلوك كثيراً ما يستعمل الشاعر الأسلوب التعليمي ، نحو ايراده الفكرة ثم الحاقها بالتوضيحات والأمثلة ، وتكون الأمثلة والتوضيحات عادة أكثر شاعرية ورقة من الالبيات التي يجمع فيها الفكرة الصوفية السرفانية . وهذا الأسلوب المعقد نوعاً ما قد يكون دليلاً اضافياً على ان ابن الفارض كان في حالة وعي تام عند نظمه للقصيدة المشار اليها ، والا لما تمكن من وضعها في مثل الترتيب والنظم الذي وضعت فيه .

ومن الجدير بالذكر ان لكل قصيدة من قصائد ديوان ابن الفارض مفتاحاً ، اذا حصل عليه الباحث استطاع فهم المفازي الصوفية للشاعر ، اذ ان القصيدة بأكملها تكون عادة مبنية على تلك الفكرة الواحدة . هذا باستثناء التائية الكبرى التي تحتوي على غير فكرة واحدة وغير مفتاح لفهمها . فمثلاً ، اذا أدرك الباحث ان الفائية غزل موجه للرسول استطاع ان يفهم تلك القصيدة بصورة واقعية دون اللجوء الى التأويلات الغريبة (١) . هذا علاوة على ان هنالك قاسماً مشتركاً بين جميع

(١) - انظر الملحق تحت عنوان : " نظرة جديدة للقصيدة الفائية " .

فصائد الديوان هو فكرة الحب .

وقد نال ديوان ابن الفارض - كما ذكرت آنفا - شهرة واسعة منذ عهد ناظمه ، وللديوان المشار اليه مخطوطات عديدة منشورة في مكتبات العالم ، قد تكون اقدمها النسخة الموجودة في دار الكتب المصرية التي يعود تاريخ نسخها الى سنة ٨٠٤ هـ (١٤٠١م)^(١) ، وطبع الديوان للمرة الاولى في حلب طبعة حجرية سنة ١٢٥٧ هـ ، ثم في مصر سنة ١٢٧٥ هـ ، وبعد ذلك طبع سنة ١٣٠١ هـ بمطبعة محمد بن زيد ومعه ترجمة بالاطالنية بقلم فيرنرا ثم سنة ١٨٧٤م ، ثم طبع في بيروت سنة ١٣٢٨ هـ ، ومرة أخرى في القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ (١٩٥١م) ، وتوالت بعدها الطبعات الحديثة في العديد من البلدان العربية والاجنبية . وتمت ترجمته الى عدة لغات اوروبية اقدمها ترجمة الى الفرنسية ، اعده الكونت رشيد الدحداح ونشره الاب بارجيس بفرنسا سنة ١٨٥٥م . كما ترجمه فالرجا الى الايطالية ونشره بفلورنسا سنة ١٨٧٤م .

وهناك أبيات في كتب الادب منسوبة الى ابن الفارض لم ترد في ديوانه ، منها ما أورده الصفدي ضمن ترجمته للشاعر^(٢) وهي قوله :

واذا قيل من تحب ، تخطبنا لك لسانى وانت في القلب ذاكنا
عميت عين من رأى مثل عينيك وطوى لعين من قد رآكنا

وبيتان آخران هما :

في حالة البعد روجي كنت أرسلها تقبل الارض عني فهي نايتي
وهذه نوبة الاشباح قد حضرت فامدد يمينك كي تحض بها شفتي

ويذكر المناوي ان لابن الفارض تأليفات نثرية ، ويصفها قائلا : " له النظم الذي

(١) - شعر عمر بن الفارض للدكتور تضر ، الصفحة : ٩٩ .

(٢) - الوافي بالتوفيات ، الجزء الثالث والعشرون ، (قيد الطبع) ، ضمن ترجمة

ابن الفارض .

يستخف أعل العلوم، والنشر الذي تفار منه النشرة بل سائر النجوم " (١)

ب - مدى العلاقة بينه وبين ابن عربي :

يرى عدد كبير من الباحثين في تاريخ التصوف ان القرن السابع الهجري هو بحق قرن التصوف الاسلامي ، لانه القرن الذي ظهر فيه سيد شعراء الصوفية ابن الفارض وأعظم صوفي نظري هو الشيخ الاكبر محيي الدين ابن عربي (- ٦٢٨) . فمع الاول وصل الشعر الصوفي الى أسمى مراتبه ، بينما وصل علم التصوف مع الثاني الى طور كماله . هذه حقيقة يقبلها الكثيرون ، غير ان الخلاف يقع في مسألة العلاقة بين الرجلين . فالذين كفروا المصوِّفة كانوا دائما يكفرون ابن الفارض وابن عربي مما ، كما كان المدافعون عنهم يفسرون الرجلين في صعيد واحد . وقد ذهب بعضهم الى ان تائبة ابن الفارض الكبرى صورة منظومة لفصوص ابن عربي ، ويجعلون من ابن الفارض تلميذا للشيخ الاكبر " وانهم في اثبات هذه الصلة ليستندون الى امرين : احدهما تاريخي يدور حول العلاقة الشخصية بين الرجلين والآخر فني يدور حول تائبة ابن الفارض وفتوحات ابن عربي وفصوصه ، وموازنة هذه النصوص بعضها ببعض ، وتلقس اوجه الشبه بينها ، واستخلاص ان ابن الفارض في تائته كان متأثرا بما قاله ابن عربي في فتوحاته وفصوصه " (٢) .

اما فيما يتعلق بالامر الاول التاريخي ، اي العلاقة الشخصية بين ابن الفارض وابن عربي ، فليس مستبعدا ان يكون الرجلان قد التقيا واطلع كل منهما على اراء الآخر ، لا سيما وانهما عاشا في عصر واحد واتفق ان كانا في فترات معينة في ارض واحدة . فابن عربي " ساح ودخل مصر والشام والحجاز والروم " (٣) . وفي هذه الاثناء كان ابن الفارض اما سائحا في الحجاز او مقيما في مصر ، فليس من المستبعد أبدا ان يكون الرجلان قد التقيا اما في الحجاز واما في مصر ، ومن المستبعد ان

(١) - شذرات الذهب ، (نقلا عن المناوي) ، المجلد الخامس ، الصفحة : ١٤٩ .

(٢) - ابن الفارض والحب الالهي ، الصفحة : ٣٢٧ .

(٣) - طبقات الشعراء ، المجلد الاول ، الصفحة : ٢٥٢ .

يكونا في ارض واحدة دون ان يلتقيا ، بالرغم من عدم وجود نص تاريخي يؤكد هذا اللقاء ، وينقل ابن العماد عن المناوي ان ابن عربي قد التقى بالسهوردي (١) والاحتمال الاكبر ان يكون هذا اللقاء قد تم في الحجاز ، وفي تلك الفترة التقى السهوردي ايضا بابن الفارض سنة ٦٢٨ (٢) ، وهذا قد يعني ان الثلاثة قد التقوا معا في تلك الديار . غير ان بعض الباحثين قد اشكروا تماما حصول اللقاء بين ابن الفارض وابن عربي (٣) ، ويرون ان هذا الالتباس قد حصل نتيجة لشرح النابلسي المتعسف لمطلع قصيدة ابن الفارض الياثية : (٧)

سائق الاضغان يطوي السبيد طسي منعما عرج على كشبان طسي

اذ يقول ان " كشبان طي كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكشيب . فكأنه - اي ابن الفارض - يلتمس الوصول الى مقامات استاذة الذي اخذ عنه وهو الشيخ محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طي " (٤) . والمتأمل في شرح النابلسي هذا يلاحظ جليا مدى الأسفاف فيه ، ومثل هذه التأويلات الغريبة كثيرة في شرح النابلسي .

ومهما يكن من أمر ، فالمشكلة لا تكمن في التقاء الرجلين او عدم ذلك ، بل هي كامنة في ما انتهى اليه بعض العلماء من " ان ابن الفارض كان تلميذا لابن عربي " (٥) ، وقد يعود سبب نشوء مثل هذا الرأي الى امرين : الاول هو الشبه الكائن بين افكار ابن الفارض في تاييده وافكار ابن عربي في " فصوص الحكم " ، والاخر هو الاثر الذي كان لابن عربي على الفكر الصوفي ، ذلك الاثر الذي وضع تحت ظله التراث الصوفي بأكمله من بعده .

(١) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، الصفحة : ١٩٣ .

(٢) - مقدمة شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، الصفحة : ١٣ .

(٣) - Nicholson, "Studies in Islamic Mysticism", p.164.

(٤) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، الصفحة : ٢٠ .

(٥) - ابن الفارض والحب الالهي ، الصفحة : ٣٣٧ .

غير ان كل هذا لا يمكن ان يؤدي الى الاعتقاد بان ابن الفارض كان تلميذا لابن عربي. فلو تناولنا الشبه الظاهر بين آشار الرجلين، لوجدنا مثله بين كافة الصوفية، فمثل هذا الشبه موجود بين ابن الفارض والحلاج وبين ابن عربي والبسطامي وبين رابعة العدوية وابن عربي دون ان يكون اي من هؤلاء تلميذا للآخر، فمذهب التصوف لا يبدأ عند أعلامه المعروفين ليكونوا اساتذة لبعضهم البعض، اذ ان جذوره تمتد عميقا في الاديان السماوية والفلسفات العرفانية القديمة في المشرق واليونان. وهذا يعني ان جميع المتصوفة، ومنهم ابن الفارض وابن عربي، كانوا تلامذة لتلك الاديان السماوية اولا والحكمة المعالية المشرقية ثانيا، وهذا هو السبب الذي جعل اعلام التصوف يتشابهون في آرائهم وعقائدهم. فهم في الواقع كانوا يستمدون معارفهم من منبع خارج عنهم ولم يكونوا يستمدون ذلك من بعضهم البعض، وخير دليل على ذلك الوحدة الفكرية والعقائدية بين مسالك العرفان في مختلف انحاء العالم دون ان تكون هنالك صلة مباشرة فيما بينها.

علاوة على هذه النظرة الفكرية للقرائن التاريخية تنفي كون ابن الفارض تلميذا لابن عربي. اذ ان الذين يقولون بهذا الرأي يستندون على الشبه بين التائية الكبرى وفتوحات ابن عربي وفصوص حكمه، غير ان التحليل التاريخي يرجح ان يكون ابن الفارض قد نظم تائيته الكبرى قبل ان يولد ابن عربي " الفتوحات المكية " و " فصوص الحكم "، والاحتمال الاكبر هو ان تكون الخطوط المريضة للتائية الكبرى، على الاقل، قد نظمت في الحجاز، اي قبل سنة ٦٢٨، لان ابن الفارض عاد بعض ذلك التاريخ الى مصر وبقي فيها حتى وفاته سنة ٦٣٢. وتلك المرحلة الاخيرة من حياته لم تكن مرحلة فتوحات، بل كانت فتوحاته في الحجاز، وهذا ما يستشف من القصائد التي نظمت في مصر بعد عودته من الحجاز والتي يحن فيها الى ايام فتوحاته في تلك الديار. والمعروف ان ابن عربي ألف " فصوص الحكم " في دمشق سنة ٦٢٧ (١)، وينتج من هذا استحالة اطلاق ابن الفارض على الفصوص قبل نظمها

(١) - فصوص الحكم، الصفحة: ٤٧.

للتأشيه الكبرى . اما " الفتوحات المكية " فقد فرغ ابن عربي من تأليفه سنة ٦٣٦ ،
اي بعد وفاة ابن الفارض بأربعة اعوام .

كل هذا يحدونا الى القول : انه لو تحقَّم جعل احد الرجلين تلميذا للاخر ،
لكان ابن عربي تلميذا لابن الفارض وليس العكس . وهنا تجدر الاشارة الى ان وجود
شرح للتأشيه الكبرى ينسب لابن عربي ^(١) يدل على اهتمام هذا الاخير بتلك القصيدة
الفرّاءة .

وكما ذكر آنفا ، كل هذا الالتباس - كما قدّمت - انما نتج في الدرجة الاولى
عن التأشير الكبير الذي كان لابن عربي على التراث الصوفي والفكر الصوفي بصورة
عامة . اذ قلما تمكّن صوفي بعد ابن عربي من الخروج عن دائرة الشيخ الاكبر ،
ولذلك فهم علماء التصوّف المتأخرون التصوّف المتقدم على ابن عربي والمعاصر له
من خلاله ، وهنا كان الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء ، وسبب الخلط الذي ادى الى كثير
من الالتباس في فهم التصوّف واللغة الصوفيّة ومضطلعها بخاصة . وخير مثل على ذلك
ان جميع العلماء الصوفيّين الذين شرحوا تأشيه ابن الفارض الكبرى كانوا من
اتباع مدرسة ابن عربي ، ولذا جاءت شروحيهم تفصيلا لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود
بدل ان تكون تفصيلا لمذهب ابن الفارض الخاص به . فالقيصري كان من اتباع مدرسة
الشيخ الاكبر ومثله عبد الرزاق الكاشغاني والفرغاني الذي كان يحضر دروس مصدر
الدين القونيو شارح آثار ابن عربي ومهره ، وقد وضع شرحه المعروف بـ " منتهى
المدارك " بناء على توفحيات القونيو المذكور لها ^(٢) كما ان الشاذلي كان من
أشهر اتباع مدرسة ابن عربي ، ونرى تأشير ذلكواضا في شرحه لديوان ابن الفارض .
وقد ينتج عن هذا الاعتقاد بأن شروح ديوان ابن الفارض ، وخاصة تأشيه الكبرى ، قد
لا تعبر تماما عن مذهبه ولا يمكن ان تكون مصدرا بکرا لمعرفة تصوّفه .

(١) - توجد مخطوطتان لهذا الشرح هما : بيني جامع ٧٠٨ وشهد علي باشا ١٢٢٦ .

(٢) - ابن الفارض والحب الالهي ، الصفحتان : ٩٩ و ١٠٠ .

ج - موقفه بين التأشير والتأثر:

وشعر ابن الفارض، خاصة التأشيرة الكبرى، قد كان ذا تأثير كبير على التراث العرفاني حتى القرون المتأخرة، فابن الفارض قد يعد بحق "استاد شعراء المتصوفة في القرن السابع الهجري" (١). فقد نسج على منواله قصائد على قافية التاء كل من السيد احمد البدوي (٦٧٥ -) في قصيدته التي مطلعها: (٢)

دعني لقد ملك الفرام اعنتني لكنني خضت البحار بهمتني
وابراهيم الدسوقي (٦٧٦ -) في تأثيئين، الاولى يبدوها بقوله: (٣)

سقاني محبوبي بكأس المحبسة فتبت عن العشاق سكرًا بخلوتي

والثانية بقوله:

تجلى لي المحبوب في كل وجهة فشاهدته في كل معنى وصورة

وكذلك للسيواسي (-) قصيدة تناظر قصيدة ابن الفارض (٤). واقتفى اثر ابن الفارض في النظم على التاء قطب الدين القسطلاني (٦٨٦ -) في قصيدته ذات المطلع: (٥)

لما رأيتك مشرقًا في ذاتسي بدلت من حالي ذميم صفاتي

ونرى في القرن الثامن ان أحد شعراء الاسماعيليه وهو عامر بن عامر البصري (٩ -) ينظم قصيدة في بعض عقائد الاسماعيليه على غرار تأشيرة ابن الفارض، وهو يصرح بذلك في مقدمة وضعها لتأثيئته، ويبدوها بتضمين مطلع تأشيرة الدسوقي، فيقول: (٦).

-
- (١) - الادب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري، الصفحة: ١١٤.
 - (٢) - لطائف المنن، الصفحة: ١٥١.
 - (٣) - طبقات الشعراء، المجلد الاول، الصفحة: ٢٤٣.
 - (٤) - الرسائل والمسائل، الجزء الاول من المجلد الاول، الصفحة: ٨٠.
 - (٥) - فوات الوفيات المجلد الثاني، الصفحة: ١٦٧.
 - (٦) - اربع رسائل اسماعيلية، تحقيق عارف تامر، الصفحة: ٨١.

تجلى لي المحبوب في كل وجهة فشاهدته في كل معنى وصورة
وخاطبني لطفًا بكشف سرائس تعاملت عن الاغيار لطفًا وجلت

وقد اتخذت التائية الكبرى مكانة هامة في القرن الماضي من خلال الدين البهائي ،
اذ ان مؤسسه بهاء الله (١٣١٠ / ١٨٩٢) ، لما كان معتزلا في جبال السليمانية
في كردستان ، طلب منه بعض صوفيّة تلك الانحاء ان ينظم تائية تحاكي تلك التي نظمها
ابن الفارض ، فصدرت بالنتيجة تائية من قلمه في الفي بيت عرفت بـ " القصيدة
الورقائية " . (١) وكذلك نظم الشيخ محمد القائني العالم والشاعر البهائي في
سنة ١٢٧٣ هـ قصيدة تائية في خمسمائة وثلاثة وسبعين بيتا ، يبدوها بقوله : (٢)

الا طلعت من غربها شمس فطرة اضاء لها الاكوان في حين فتسرة

وهكذا نلاحظ كيف ان تائية ابن الفارض ظلت حيّة طوال ستة قرون بعد وفاته .

وعلاوة على الاثر الشعري الذي لاحظناه لتائية ابن الفارض على عدد كبير
ممن نظم شعرا عرفانيا في عصور تلت عصره ، كان شعره ذا أثر على التراث العرفاني
والموفي عامة ، وانصح دليل على ذلك كثرة الشروح عليه ، وخاصة على القصيديتين :
التائية الكبرى والميمية الخمرية . واشهر شروح التائية الكبرى هي شرح داود
القيصري ، وشرح عبد الرزاق الكاشاني المسمى " كشف الوجوه الغرفي معاني نظم الدر " ،
وشرح سعيد الدين الفرغاني المعروف بـ " منتهى المدارك " . وهذه الشروح الثلاثة
المشار اليها قد تناولت التائية من وجهتها الصوفيّة . هذا علاوة على شروح اخرى
ال شأنا ، منها ما كان لغويا وبلاغيا ومنها ما مزج بين المعاني الادبية والصوفية ،
اشهرها شرح محمد امين الشهير بـ أمير بادشاه ، وشرح قاضي القضاة السراج الهندي ،

(١) - كتاب القرن البديع ، الصفحة : ١٥٢ . (تجدر الاشارة الى ان وزن القصيدة
الورقائية ليس واحدا في تمام القصيدة ، بل انه في كثير من ابياته يخرج
عن اوزان البحور الخيلية) .

(٢) - القصيدة التائية للقائني ، الصفحة : ٥١ .

وشرح الشمس السباطي المالكي، وشرح الجلال القزويني الشافعي، وشرح ابن حجر
العسقلاني، وشرح الشيخ علي بن عطية الحموي المسمى "مدد الفائض والكشف الغارض"
وشرح زين العابدين محمد بن عبد الرؤوف النناوي وشرح صدر الدين علي الاصفهاني
وشرح الشيخ اسماعيل الانقروزي، علاوة على شرح منسوب لابن عربي (١).

ثم هنالك غير شرح واحد بالعربية والفارسية على القصيدة الخمرية منها:
شرح داود القيصري المسمى "الفوائد الجليلة على القصيدة الخمرية" وشرح المولى
احمد بن سليمان بن كمال باشا، وشرح محمد بن محمد الغمري المسمى "الزجاجة
البلورية في شرح القصيدة الخمرية"، وشرح السيد علي بن شهاب الهمداني واسمها
"مشارب الاذواق"، وشرح عبد الرحمن الجامي، وشرح المولى علمشاه عبد الرحمن
ابن صاجلي امير، وشرح القاضي صنع الله بن ابراهيم (٢). وهنالك شرح لجيمية
ابن الفارض لشارح مجهول جله توضيح للمسائل الادبية والبلاغية في القصيدة (٣).
وشرح للسوئي على اليائية تسمى "البرق الوامض في شرح يائية ابن الفارض".
وعلاوة على هذه الشروح لقائد معيثة من الديوان، فقد نال الديوان بكامله
شروحا ايضا أشهرها شرح عبد الغني النابلسي وشرح البوريني.

ولو تأملنا كثرة الشروح على شعر ابن الفارض من مختلف اصناف العلماء،
لتبينت اعمية شهره فقلما نال ديوان لشاعر ما شروحا بمقدار ما ناله، اللهم
الا ديوان المتنبي. ولو قارنا ذلك بسائر الشعر الصوفي لنال ديوان ابن الفارض
اكبر عدد من الشروح على الاطلاق، وهذا يعني ان الاهتمام بشعره فاق الاهتمام بشعر
اي صوفي آخر.

(١) - توجد مخطوطتان لهذا الشرح هما: ينى جامع ٧٠٨ وشهيد علي باشا ١٢٢٦.
(٢) - لمعرفة بعض التفاصيل عن هذه الشروح واماكن وجودها يمكن مراجعة كتاب
"ابن الفارض والحب الالهي"، الصفحات: ٩٦ - ١٠١.
(٣) - توجد مخطوطة منه في مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت تحت الرقم

ومثلاً : أثر ابن الفارض على من جاء بعده من العارفين والشعراء ، فقد تأثر عو ايضاً بمن تقدّمه من الشعراء . ونلاحظ ذلك في مواضع كثيرة من ديوانه . ولما كانت هذه الدراسة لا تتناول نقد شعر ابن الفارض ، لذا تكفي بعض الأمثلة لتوضيح المسألة .

فمثلاً ، قصيدته الذالعية هي محاكاة لذالعية المتنبي ، وهذه القافية غير دارجة في دواوين الشعراء ، وانما نلاحظها عند اثنين هما المتنبي وابن الفارض مع شبه كبير بين قصيدتي الشاعرين . وعلاوة على القصيدة الذالعية المشار اليها يسير ابن الفارض في شعره على خطى المتنبي في المبالغة في النحول . فمثلاً يقول ابن الفارض : (١٤٤)

وحبذا فيك أسقام خفيست بها عنى ، تقوم بها ، عند الهوى ، حجي
عذا شبه يقول المتنبي : (١)

كفى بجسمي نحولا انني رجس لولا مخاطبتي اياك لم ترنسي

وهذا المعنى يكثر وروده عند الشاعرين . وعلاوة على أثر المتنبي ، فهناك أثر واضح لابي العلاء المعري في شعر ابن الفارض ، نحو قول هذا الأخير : (٢٤)

خفني الوطء ، ففي الخيف سلمست ، على غير الغوء اد لم تطي

فقد يكون هذا مقتبسا من ذالعية المعري التي يقول فيها : (٢)

خفف الوطء ما أظن أديم الـ أرض إلا ، من هذه الاجساد

ثم ان قول ابن الفارض : (١١٠)

صوامت تبدي النطق وهي سواكن تحرك تهدي النور غير ضويسة

شبيه بقول المعري : (٣)

(١) - ديوان المتنبي ، الصفحة : ٧ .

(٢) - سقط الزند ، الصفحة : ٧ .

(٣) - المرجع السابق ، الصفحة : ١٠٩ .

وقد تنلق الاشياء وهي صوامست وما كل نطق المخبرين كسلام
شم ان قول ابن الفارض : (٤٠)

وفي قنطري اللاحى عليك ، ولات حين فيك جدال ، كان وجهك حجتى
ماخوذ من قول الشبلي الموفى : (١)

وجهك المأمول حجتى
يوم يأتى الناس بالحجسح
وكذلك قوله : (٧٩)

تجمعت الالهواء فيها فما ترى
مقتبس من البيت المعروف : (٢)

كانت لقلبي أهواء مفترقة
فاستجمعت مذ رأتك العين انوائى
علاوة على ذلك يقول ابن حميدة الحلى (- ٥٥٠) : (٣)

سلام على تلك المعالم والربا	واهلا بأرباب القباب ومرحبا
وسقيا لربات الحجال بضارج	ورعيا لأرباب الخدود بهثرسا
أحن لذياتك الجنبان وان غسدا	رهبته عن روضتي مجتبسا
وأصبر لربع العامرية كلما	تذكرت من جرعائها لي ملعبسا
فلا هم إلا دون همى غسدوة	إذا جرت النكباء أو هبت الميا

فأقوال الحلى هذه ، وخاصة فيما يتعلق بالامكنة وحنينه اليها والعامرية ، لها
مشبهاتها في ديوان ابن الفارض بأسلوب أكثر عذوبة . شم ان قول ابن الفارض : (١٦٨)

ويفرح محزون ويحيا متيم
ويأس مشتاق ويلتذ سامع
لا شك مقتبس من قول ابي فراس الحمداني : (٤)

أيضحك مأسور وتبكي طليقة
ويسكت محزون ويندب سسال ؟

(١) - اللمع للسراج ، ص ٢٨٠

(٢) - احياء علوم الدين ، المجلد الرابع ، ص ٣١١

(٣) - الوافي بالوفيات ، المجلد الرابع ، ص ١٥٤ .

(٤) - ديوان ابي فراس الحمداني ، ص ٢٢٨ .

كما يقول ابن الفارض في أحد دوبيتاته : (١٨٨)

عيني جرحت وجنته بالنظر من رقتها أفاعب لحسن الأثر
فهذا يشبه الى حد بعيد جدا قول النظام المعتزلي : (١)

يجرحه الناس بالحاظهم ويشتكى الأيماء بالكسف

وقول النظام نفسه ايضا : (٢)

توقمه طرفي فالسم خذّه فصار مكان الوهم من نظري أثر

ولأوة على كل ذلك، فإن وصف ابن الفارض للخمرة بأنها قديمة، على حد ما جاء في خمريته، ليس بدعائمه، فالشعراء الخمريون أمثال أبي نواس قد وصفوا الخمرة بالقدم ايضا، ثم ان اثر الشعراء الذين نذلموا قصائد حجازية كالشريف الرضي واضح في حجازيات ابن الفارض، كما ان مطالب كثير من قصائده التي يخاطب فيها سائق النوق وراكب الوجناء والحادي، ويقف بالديار ويحيى الربوع الدارسة، كلها انعكاسات لمطالب القصائد الهدوية الجاعلية والاسلامية.

ولكن ابداع ابن الفارض غير خاف رغم الاحتذاء، وذلك يكمن في الدلالة التي اعادها للمعاني المقتبسة من الشعراء السابقين، فالنحول الذي ذكره المتنبي واتبعه في ذلك ابن الفارض ليس ذا دلالة واحدة عند الشاعرين، لان نحول المتنبي مبالغة كاذبة بينما نحول ابن الفارض رمز صوفي للفناء، وقدم الخمرة عند أبي نواس ليس هو قدم خمرة ابن الفارض وقول النظام في جرح النظر لوجه الحبيبة ليس سوى مبالغة غزلية، بينما يدل قول ابن الفارض على تنزيه الباري اللطيف عن النظر اليه وكون النظر اليه شائبة لجناب الحق، والامكنة الحجازية التي يذكرها الشعراء في حجازياتهم لا تخرج عن اطارها المكاني الواقعي او الرمز البسيط، بينما تأخذ الامكنة عند ابن الفارض مدلولات رمزية عميقة لمقامات صوفية روحانية (٣). وسائق النوق والحادي عنده هي ايضا رموز لمعان عرفانية.

(١) - وفيات الاعيان، المجلد السابع، ص ٩٨.

(٢) - الوافي بالوفيات، المجلد السادس، ص ١٨.

(٣) - انظر الفصل اللاحق تحت عنوان: "رمزية الامكنة".

ومجمل القول ، ان أخذ ابن الفارض لبعض المعاني من الشعراء المتقدمين عليه لا يضيره لانه اعطاها مدلولات خاصة به لم توجد في اقوال من سبقه من الشعراء .

وقبل الانتهاء من هذا القسم ، لا بد من الوقوف عند الشبه الكبير ، بل التطابق ، بين دوبيتات ابن الفارض ودوبيتات ابن خلكان . فالمعروف ان الرجلين عاشا في عصر واحد ، ومن المؤكد ان ابن خلكان قد اطلع على شعر ابن الفارض ، كما هو واضح من ترجمته له في الوفيات ، لذا ، ليس مستغربا ان يكون هناك شبه بين دوبيتان الشاعرين ، ولكن المستغرب ان تتطابق بعض تلك الدوبيتات . فمثلا يقول ابن خلكان : (١)

روحي بك يا معذبتي قد شقيت	في جنب رضاك في الهوى ما لقيت
لا تعجل بالله عليها فعسى	ان تدركها برحمة ان بقيت

ويقول ابن الفارض : (١٨٦)

روحي للقاك يا مناهما اشتاقت	والارض علي كاحتياالي ضاقت
والنفس لقد ذابت غراما وجوى	في جنب رضاك في الهوى ما لاقت

يلاحظ ان الشطر الثاني من البيت الاول في دوبيت ابن خلكان يتطابق الشطر الثاني من البيت الثاني في دوبيت ابن الفارض . وفي دوبيت آخر يقول ابن خلكان : (٢)

أهوى رشا مهفوف القدر رشيقي	قد حمل قلبي منه ما ليس يطيق
ما ترحم في هواك يا بدر دجى	من يرحمه كل عدو وصديق

اما ابن الفارض فيقول : (١٩٣)

أهوى رشا رشيقي القدر حلى	قد حكته الفرام والوجد علي
ان قلت : خذ الروح ، يقال لي : عجا	الروح لنا ، فهات من عندك شي

(١) - وفيات الاعيان ، المجلد السابع ، (مقدمة المحقق ، ص ١٠٣) .

(٢) - المرجع السابق ، (مقدمة المحقق ، ص ١٠٧) .

والملاحظ هنا ايضا هو ان الشطر الاول من دوبييتي الشاعرين لا يختلفان الا في كلمة واحدة . فهذان المثلان يؤكدان ، دون ان يتركنا مجالا للشك ، ان واحدا من الرجلين قد أخذ عن الآخر . ولكن هذا ليس مهما امام ما يتراود للفكر نتيجة تدابق هذا الغزل المذكر عند كل من ابن الفارض وابن خلكان ، اذ ما يعرف عن ابن خلكان هو انه قال هذه التغزلات في غلام احبه ، وهذا ما صرح به اصحاب التراجم الذين ترجموا له . (١) فهل كان الطرف الذي وجه اليه ابن الفارض هذا النوع من الغزل هو مثل الطرف الذي وجه اليه ابن خلكان غزله ؟ لا سيما وان يروي عن ابن الفارض تعشقه لغلام جزار ونظمه فيه مواليدا (٢) . لو صح هذا الافتراض التبيين مدى تكلف عبد النابلس القبيح في تأويل دوبييتات ابن الفارض تأويلا عرفانيا ، كما انه قد يدعم بعض الاراء التي تقول ان غزل ابن الفارض ليس كله الهيا .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxx

xxxxxxx

(١) - الوافي بالوفيات المجلد السابع ، ص ٢٣١ - ٢١٢ .
(٢) - وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٥٥ .

الفصل الثاني =====

الحب ومطلحاته في شعر ابن الفسار =====

تمهيد :

الحب والعشق والهوى والغرام والودّ والجوى ، كلها ألفاظ قريبة المعنى ، غير أن ذلك يبقى بمنأى عن أن تتميّز عنه الألفاظ ، هذا لا يعني أن أحداً من النوبيين والفلاسفة والسرفانيين لم يتصدّ لشرح مفهوم الحب ، ولكن ما قالوه لم يكن شرحاً للحب ذاته ، بل كان وصفاً لأحواله ، وبعبارة أخرى لقد تكلموا عن مسببات الحب ونتائجه دون التكلم عنه . لذا ، استطاعت هذه الحقيقة المعنوية المسيّرة للوجود أن تبقى بكراً في خدور الأرواح دون أن تمسّها يد الشرح والتأويل ، وهذا ما افتتح به الفيلسوف الصوفي الغربي سويدنبيرغ كتابه حول الحب والحكمة الإلهيين بقوله أن " الإنسان يعرف عن وجود شيء هو الحب ، ولكنه لا يعرف ماهيّة الحب " (١) .

وقد ذكر أرباب السرفان أحوال الحب ولم يتطرق أحد منهم إلى الحديث عنه ، لأن ذلك أمر معنوي كانت تذوقه أرواحهم ، والأمور الدوقية لا تنقل إلا عن طريق التذوق . وهذا يعني أن العقل قاصر عن الوصول إلى معرفة الحبيب ، والأرواح لا تدركه إلا بالدخول في طمطامه والسقوط تحت صمصامه .

ولمّا رأى بعض الحكماء الإلهيين أن جحافل العلم والعقل وقفت عاجزة وتراجعت مدحورة أمام قلاع الحب ، صرّحوا بأن العلم يستطيع الوصول حتى ساحل العشق ، فإن بقي على الساحل استطاع الحديث عنه ، وإن تقدّم خطوة غرق في لجه ، وإنى للفريق أن يتحدث أو يخبر أو أن يعلم (٢) . وقد وضّحوا ذلك أكثر عندما

(١) - Swedenborg, "The Divine Love and Wisdom", P.1.

(٢) - سوانح أحمد الفرّالي ، ص ٨ .

صرّح عين القضاة الهمداني أن كل ما يشار إليه لا يمكن أن يكون هو المشق (١) . وقد يكون هذا هو السبب الذي لأجله لم يورد أي من ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني والشريف الجرجاني كلاً من عبارتي " الحب " و " العشق " في كتبهم عن مصطلحات الصوفية . فكيف لهم أن يشرحوا ما لا يشرح بالعبارة وكتبهم قد تكوّنت من العبارات والألفاظ ؟

وقد زعم بعض الحكماء أن العشق " جنون الهي " (٢) ، وهو شدة الشوق إلى الاتحاد ، ولهذا فأي حال يكون عليها العاشق يتمنى حالاً أخرى ~~الأسـ~~رب منها " (٣) . أما الصوفية ، فقد أكثروا الحديث في العشق والمحبة ، فرأوا أن المحبة أمر " ظاهرة الأنية وخفية الماهية " (٤) ، ولذلك تكلموا عن انية الحب ولم يتلرقوا إلى ماهيته .

أما ابن الفارسي ، فقد يمكن اعتباره شاعر الحب دون منازع . فهو لم ينظم قصيدة واحدة في موضوع غير موضوع الحب ، ولذلك لقبوه بـ " سلطان المحبتين والعشاق " (٥) . فديوانه هو ديوان الحب بحق ، إذ أنه في القصائد الثلاث والعشرين التي يضمها ، لم يترك طورا من أطوار الحب إلا وتلحق إليه . فالمحبيب الإلهي يجد فيه ما يشعر به ، كما أن المحب الإنساني يقدر أن يحمل منه عيسى مبهتفاه . لم لا ، والمجاز قنطرة الحقيقة والحب ، حسب رأي ابن الفارسي ، لا يكون إلا الهيّا مهما كان نوعه أو صورة ظهوره . فلو أردنا وضع قاسم مشترك بين جميع قصائد الديوان ، كان الحب هو حلقة اليميل بين جميع شعر ابن الفارسي . وغزله الصوفي يعدّ ، حسب رأي بعض الباحثين ، " أرقى وأسمى ما وصل إليه النزل الصوفي العربي من دقة الوصف ورقة الشعور وخفة الروح " (٦) . وقد يكون ابن الفارسي

(١) - تمهيدات عين القضاة الهمداني ، ص ٩٧ .

(٢) - رسائل اخوان الصفا ، المجلد الثالث ، ص ٢٧٠ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

(٤) - فرهنگ لغات واصطلاحات وتسميات عرفاني (بالفارسية) ، ص ٤١٥ .

(٥) - شذرات الذهب ، (نقلا عن المناوي) ، المجلد الخامس ، ص ١٤٩ .

(٦) - ابن الفارسي والحب الإلهي ، ص ١٣٩ .

هو الشاعر الصوفي العربي الوحيد الذي استطاع أن يسمو بهذا النوع من الشعر الى مصاف الغزل الصوفي الفارسي الذي يمتاز بالزفة والمذوبة ، ولولاه لبقي الغزل الصوفي العربي دون مستوى الغزل الصوفي الفارسي .

١ - مصطلحات الحب والمحبة والعشق والهوى والجوى والفراغ

وهنا تجدر الإشارة الى أن اللغويين قد وضعوا فرقا بين الحب والمحبة والعشق والهوى والجوى والفراغ ، وجعلوا لكل منها مرتبة معينة . أما عند شاعرنا الصوفي فالحال يختلف ، أو قل ، انه لم يكثرث للمدلولات اللغوية للألفاظ التي تعبّر عن حالة الحب بوجوهها المتعددة . فأحيانا يذكر الحب والعشق والهوى معا وكأنها شيء واحد ولا اختلاف فيما بينها ، نحو قوله : (١٥٣)

دع عنك تعنيّلي وذق طعم الهوى فإذا عشقت فبعد ذلك عتّف
وقوله أيضا في قصيدة أخرى : (١٣٤)

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فما اختاره مضى به وله عقل
ففي البيت الأول لا يفرّق بين الهوى والعشق ، كما لا يفرّق في البيت الثاني بين الحب والهوى . وفي بعض الأحيان يفرّق فيما بينها ، فمثلا يجعل الهوى في مرتبة دون مرتبة الحب ، كما أن الحب يأتي في مرتبة أعلى من العشق ، وذلك في قوله من الشائبة الكبرى : (٧٤)

فتى الحبّ ، ها قد بنت عنه بحكم من يراه حجابا ، فالهوى دون رتبتي
وجاوزت حدّ العشق ، فالحب كالقلبي وعن شار معراج اتحادي رحطسي
هذا من ناحية التساوي والفرق بين مراتب الحب المختلفة . وهنا تجدر الإشارة الى أن الحب المتمثل عنده بالخمرة ، كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقا ، يأتي في حدّ ذاته في مرتبة دون رتبة المشاهدة لقوله : (٤٦)

وبالحق استغنيت عن قدحي ومن شاكلها لا من شمولي نشوتي

وهذا يعني أنه لو أردنا أن نضع أحوال ابن الفارض العرفانية فسي
درجات لا تحتل المشاهدة الدرجة العليا ، ولكن الحب سبيلا للوصول الى تلك
الغاية القصوى . هذا لا يعني أن الحب ليس غاية في تصوف شاعرنا ، بل أنه لا
يبقى أن يبقى في ذلك المقام إذ يريد أن يتعداه الى مقام المشاهدة الذي يرى
فيه المحبوب متجليا له في كل صورة .

٢ - الحب - رمز الخمرة

ولا يمكن فصل فكرة الحب عن رمز الخمرة في شعر ابن الفارض ، بسبب أن
ما ورد من عبارات وأبيات تشير الى الخمرة لم تكن سوى عبارات تشير مجازيا
الى الحب . لذلك نراه يبدأ تائيته الكبرى بعبارته " حميا الحب " وكأنه يريد
أن يربط منذ البداية بين الخمرة والحب ، بل أنه يريد أن يجعلهما أمرا واحدا
في مصطلح واحد يتركب من الاثنين . ولما شاء ابن الفارض أن يبدأ تائيته الكبرى
التي تمثل سلوكه الفيسي بالحب ويختصمها بالحب ، جعل ذكر المدامة مبدء القصيدة
المشار اليها كما جعلها ختامها ، فالتائية الكبرى تبدأ بقوله : (٤٦)

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكاسي حميا من عن الحسن جلت
وتختتم بقوله : (١١٦)

ومن فضل ما أسارت شرب معاصري ومن كان قبلي ، فالفضائل فملي

وهنا تجدر الإشارة الى أن القصيدة الخمرية ، وهي من أهم قصائد الديوان
العرفانية ، لا تتكلم عن شيء سوى الخمرة بأوصافها وأفعالها وتأثيراتها ، ولا
ترد فيها أي لفظة للحب أو العشق أو الهوى وما شابه ذلك من الألفاظ التي لم
تفتقد لها قصيدة سوى هذه القصيدة الخمرية . غير أن الحقيقة هي أن ابن الفارض
لم يتكلم في القصيدة المذكورة عن أي شيء سوى الحب ، ولكن من خلال رمز الخمرة ،
ولذلك قال القيصري عندما أراد شرح هذه القصيدة : " ولما كان بيان القصيدة
متوقفا على معرفة المحبة الحقيقية التي هي عين الحقيقة في بعض مراتبها وعن
معرفة أقسامها ونتائجها جعلت له مقدمات ثلاثا نبني الكلام عليها ونضم البيان
لديها ، الأولى في حقيقة المحبة ، الثانية في أقسامها ، الثالثة فسمي

نتائجها " (١) .

هكذا كان فهم القصيدة الخمرية التي لم تظم في أبياتها أي لفظة للحب متوقفا على فهم الحب . وهنا تظهر الرمزية في أعلى مظاهرها عند ابن الفارض ، بل أنه أسلوب " الإشارة " الذي يقابل " العبارة " عنده (٢) . وقد أشار إلى ذلك النابلسي في شرحه للقصيدة الخمرية عندما قال عن المدامة المذكورة فيها : " إنها محبة الهبة ... وهي عين المحبة الأزلية " (٣) . وخلاصة القول ، أن الخمرة في معجم ابن الفارض الصوفي ، تعني المحبة ، مع العلم أن هنالك موضعين في الديوان قد ذكرت المدامة فيهما بالمدلول الظاهري المحسوس كما سيتم توضيح ذلك في فصل التجلي لاحقا .

٣ - مصطلحات الفلسفة والهندسة والنحو رموز للحب

وابن الفارض يستعمل أحيانا المصطلحات الفلسفية والنحوية والهندسية للتعبير عن الحب ، فهو يستعمل مصطلحي " المستحيل " و " الواجب " الفلسفيين لوصف جسمه وقلبه في الحب ، فيقول : (٣٧)

فجسمي وقلبي مستحيل وواجب وخذي مندوب لجائز عبرتي

كما يستفيد من النحو للفرغ نفسه ، فيقول : (٩)

نصبا أكسبني الشوق كـمـسـا تكسب الأفعال نصبا لام كـسـي

وإذا أراد التعبير عن الوحدة ورفع الأشئنية فيما بينه وبين محبوبه ، فالنحو أيضا وسيلة جيدة لهذا الغرض ، لذا نراه يقول : (٦٧)

فقد رفعت ثاء المخاطب بيننا ، وفي رفعها ، عن فرقة الفرق ، رفعتي

كما أنه يرى المصطلحات الهندسية وسيلة حسنة لتكوين لغته الصوفية ، فيقول (٩٣)

فلا تعد خطي المستقيم ، فان في الز وايا خبايا ، فانتهن خير فرصة

(١) - الفوائد الجلية على القصيدة الخمرية ، (مخطوط) ، الورقتان ٤ و ٥ .

(٢) - أدلر الغمل تحت عنوان : " الإشارة والعبارة " .

(٣) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ١٧٥ .

فهذه الطريقة في تكوين اللفظ الشعرية في الفزل لم تكن جديدة عند ابن الفارض ، فقد استعمل غيره من شعراء الفزل مثل هذه المصطلحات الفلسفية والهندسية وخاصة النحوية في شعرهم ، غير أن شعراء التصوف الذين شلموا بهذه الطريقة كانوا قلائل ومنهم ابن الفارض .

٤ - مصطلحات الحب المركبة

علاوة على ذلك ، فهو يأتي في شعره بمصطلحات مركبة عن الحب قد تكون خاصة به ، نحو " جوى الحب " و " توحيد الحب " و " آية العشق " . ويجب التوقف عند مثل هذه المصطلحات لأنها مما يمتاز به مصطلح ابن الفارض الصوفي . فهو يقول في شاعيته الكبرى : (٤٨)

ظهرت لهم وصفا وذاتي بحيث لا يراها ، ليلوي ، من جوى الحب أملت

وهنا هو يجمع بين كلمتي الجوى والحب ليأتي بمصطلح مركب جديد . فالجوى مرتبة من مراتب الحب ، وفي اضافته الى الحب جعله ابن الفارض أشرا من آثار الحب وليس مرتبة له ، كما هو قانون اللفظ . ومن المصطلحات المركبة الأخرى في الحب هو مصطلح " توحيد الحب " ، وقد وردت في ديوان ابن الفارض بصورتين الأولى في ربطه بالمحبوب والثانية في ربطه بالحب مباشرة . فهو يقول : (٦٨)

وفي حبه من عز توحيد حبه فبالشرك يملئ منه نار قطيعة وفي الكافية يقول : (١٦٠)

وخذ القلب حبه ، فالتفاتني لك شرك ، ولا أرى الاشراك

ففي البيت الأول يربط التوحيد بالحب - بكسر الحاء - ويعني المحبوب وفي الثانية بالحب - بضم الحاء - والمقصود في البيتين واحد ، لأن الحب والمحبيب والمحبوب في تصوف ابن الفارض ثلاثة مظاهر لحقيقة واحدة . وقد يكون عذا من أثر الفكر النمراني في الشالوث من جهة ، ومن أثر الفلسفة التي ترى أن الله هو العاقل والعقل والمعقول من جهة أخرى . ولهذا نرى الفرغاني ، في شرحه لبيت الشاذلي الأول ، يمزج بين المحبوب والمحبيّة . فيقول أن تقدير البيت :

" من عزّ ولم يوجد في حبه توحيد محبوبه ، أي أنه متوحد باستحقاق المحبوبة " (١) .
ويشرح الناهلي بيت الكافية المشار اليه بكل بساطة اذ يقول : " أي اعتقد
قلبي حبه واحدا ليس له ثان " (٢) . فلو تركنا الشروحات المشار اليها ونلننا
الى هذا المصطلح المركب نظرة جديدة لتكشفت لنا أمور غفل عنها شراح الديوان .
فالحقيقة هي أن شراح ديوان ابن الفارض لم ينتبهوا الى أن معظم مصطلحات ابن
الفارص الصوفية ، والتي يتميز بها عن غيره ، إنما هي مصطلحات مركبة ، ولمسرفة
معاني المصطلح المركب لا بدّ من تجزئته أولا لمعرفة الأجزاء على حدة حتى تتسم
معرفة المركب . فتوحيد الحب عبارة عن مصطلحين منفصلين ، الأول هو " التوحيد "
والثاني " الحب " . ويعرّف الشريف الجرجاني التوحيد على أنه " ثلاثة أشياء :
معرفة الله تعالى بالربوبية ، والاقرار بالوحدانية ، ونفي الانداد عنه جملة " (٣) .
وقد أورد الصوفية تعريفا آخر للتوحيد لا يمكن اغفاله لمعرفة مقصود ابن
الفارص ، وهو قولهم : " التوحيد افراد القدم عن الحدث " (٤) .

فلو أخذنا بهذه التعريفات لاستنتجنا منها أن " توحيد الحب " عند ابن
الفارص يعني وحدانية الحب ونفي الأنداد عنه . فالحب واحد ولا يمكن تقسيمه
وتجزئته وتنويعه ، وإن كان يظهر بمظاهر مختلفة . ولهذا السبب نرى ابن
الفارص يصرّح في أكثر من موضع أن جميع المحبين أمثال قيس وجميل وغيرهما لم
يكونوا سوى محبين للحضرة الالهية التي تجلّت لهما في العامية وبشيتة ، دون أن
يعرفوا هم أنفسهم ذلك . هذا علاوة على أن الحب الذي يشير اليه ابن الفارض
هو حب قديم وليس حادثا ، وإن ظهر بمظاهر الحدوث ، ولذلك نراه يقول فــــي
اللامية : (١٣٦)

حديثي قديم في هواها ، وما له كما علمت بعد وليس لها قبل

-
- (١) - منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص ٢٧٥ .
(٢) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، ص ٢٣٥ .
(٣) - تعريفات الجرجاني ، ص ٧٣ .
(٤) - فريهك لغات واصطلاحات وتعابير عرفاني ، ص ١٤١ .

ولهذا السبب ربط ابن الفارض " توحيد الحب " بالقلب ، إذ أن القلب هو " حقيقة الانسان " (١) . فالحقيقة الانسانية هي التي تدرك الحب وتوحيده ، والحقيقة الانسانية التي هي الوجه الناسوتي للحقيقة الالهية اللاهوتية قديمة في حبها ، لأن الحب ، في عرف الصوفية ، هو أصل الوجود والوجود قديم لأنسه الحقيقة الالهية البسيطة . وهذا ليس استنتاجا عابرا ، بل أن ابن الفارض نفسه قد أشار الى ذلك في شعره عندما قال : (١٩٠)

قد وَّحَدَه قلبي ، وما شبهه طرفي ، فلذا في حسنه نَزَمَه

فربط التوحيد بالقلب مثلما الحب مرتبط بالقلب أيضا . وهكذا جمع دائما بين التوحيد والحب وأنشأ بالتالي مصطلحا جديدا هو " توحيد الحب " .

أما " آية العشق " فهو مصطلح بسيط الظاهر معقد الباطن إذا ما نظر اليه من خلال البيت الذي يرد فيه . فشاعرنا يقول : (١٧٤)

نسخت بحبي آية العشق من قبلي فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل

فما هي " آية العشق " التي كانت قبله ونسخها هو بحبه ؟ أليس الحساب عنده قديما ؟ أليس واحدا فريدا ؟ ان فهم هذه العبارة لا يتم بالتفريق بين الحب والعشق . فصفت التوحيد تنطبق على الحب وليس على العشق ، وهنا يمكن القول أن الحب القديم المتفرد الذي توصل اليه ابن الفارض قد أزال عن الوجود العشق العرضي الذي لا أصل له في حقيقة الوجود ، وذلك مثلما تنسخ بعض الآيات اللاحقة في القرآن بعض الآيات السابقة . وقد تنبه النابلسي الى ذلك في شرحه للبيت المشار اليه إذ قال : " فان مقام محمد صلى الله عليه وسلم مقام المحبة لا مقام العشق " (٢) .

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص ١٨٧ .

(٢) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٠ .

٥ - مدلول مصطلح العشق

وهنا تجدر الإشارة الى أن ورود عبارة " العشق " في شعر ابن الفسارص كان قليلا جدا بالنسبة لعبارة " الحب " و " الهوى " و " الغرام " . ففي جميع الديوان لا ترد كلمة " العشق " أكثر من ست مرات ، بينما ترد كلمة " الحب " ستا وسبعين مرة و " الهوى " ثلاثين مرة ، و " الغرام " ثلاثين مرة . فهل كان ذلك مصادفة أم كان له سبب هام عند الشاعر ؟

لو عدنا الى تعامل العلماء والفقهاء منذ القدم مع العشق والحب لمارت المسألة أكثر وضوحا . فبما أن كلمة " العشق " لم ترد في القرآن ولم يوصف الله تعالى بها ، عذاها العلماء غير لاثقة بالمقامات الالهية ، ويبدو أن ابن الفارض كان آخذا بهذا الرأي الى حد ما ، لاسيما وأنه قد نشأ في بيئة دينية ملتزمة ، فقلل من استعمال " العشق " الى حد بعيد واستبدل بذلك اكثار مسمى استعمال " الحب " و " الهوى " و " الغرام " ، وهنا يختلف شاعرنا الصوفي عن شعراء التصوف الفرس الذين لم يستعملوا في التعبير عن حبهم سوى عبارة " العشق " بصورة عامة . وقد تكون هذه المسألة بالذات من الفوارق الرئيسة بين لغة التصوف عند الفرس وتلك التي عند العرب .

وقد وضح هذه النظرة الدينية لكلمة " العشق " الشيخ أحمد الاحسائي (١) عندما قال في كتاب " شرح الزيارة " : " ... انه لم يرد من طرفنا استعمال العشق في جانب الحق ، وانما ورد من طرق أهل التصوف وهو عندنا باطل لا تجوز نسبته الى الله تعالى ... " (٢) . وقال أيضا : " ... لا معنى للعشق الا الجنون الشيلاني لا الجنون الالهي كما زعموا ، فان الله تعالى لا ينسب اليه الجنون وانما ينسب اليه العقل ، وهو هنا الحب وكمال الطاعة " (٣) .

(١) - هو مؤسس فرقة دينية شيعية في العراق وفارس ، وذلك في القرن الثالث عشر الهجري ، وفي مذهبه الكثير من الفكر الاشراقي .

(٢) - شرح الزيارة ، ص ٦٩ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ٤١١ .

ومن الأمور اللافتة للنظر في كلام ابن الفارض عن الحب قوله : (٧٤)
 وملك معالي العشق ملكي ، وجندي الـ معاني ، وكل عاشقين رعيشي
 فكما أن الملك مرتبط بالجند ولا يكون قوامه إلا به ، كذلك ربط ابن الفارض
 الفارض في هذا البيت بين العشق والمعاني وجعل " المعاني " قواما للعشق ، فما
 هو المقصود من المعاني ؟

يقول الفرغاني أن المقصود هو " معاني حقائق الشريعة والطريقة —————
 المحمدية " (١) . فلو كان هذا صحيحا ، كيف يمكن جعل " الحقيقة " بمثابة جند
 في مملكة العشق ، والعشق وسيلة للوصول الى الحقيقة ؟ قد يكون هنالك تفسير
 ما قاله الفرغاني تفسيران آخران للمعاني ، الأول يمكن استخلاصه من مصطلح
 " معاني الاشارة " (٢) الوارد في شعر ابن الفارض ، فيكون المقصود من المعاني
 الأمور المرتبطة بالاشارة ، وهذا يعني أن المعاني هي المسائل الخفية المستورة .
 وبقرينة ربط المعاني بالجند في البيت المشار اليه ، يمكن الاستنتاج أن المعاني
 بمثابة الجنود التي تحفظ حصن أسرار العشق من دخول الأغيار اليه ، فتبقى تلك
 الأسرار محفوظة من منّ القوام الذين لا يرقون لمعرفة . أما التفسير الآخر ،
 فقد يكون في قول الشيخ الاحصائي في تعريف مقام المعاني بأنه " باطن الباطن
 وهو سر السروى على سر وحق الحق " (٣) . وبالنتيجة تكون المعاني اشارة الى
 السرية والباطنية . والحاصل أن التفسيرين المشار اليهما يلتقيان في أن المعاني
 هي الأسرار ، والسري يحفظ نفسه من الشيوع كما تحفظ الجنود البلاد والتخوم .
 فالعشق هو الحريم والملك الذي يحفظ بجنود المعاني ، أي الأسرار .

٦ - الحيرة والحب

ويربط ابن الفارض أيضا بين " الحب " و " الحيرة " في قوله : (١٦٩)
 زدني بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشى بلالى هواك تسقرا

- (١) - منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص ٣٠٤ .
- (٢) - ديوان ابن الفارض ، ص ٩٧ .
- (٣) - شرح الزيارة ، ص ٨ .

فالحيرة ، طبقا للمفهوم الصوفي ، تعتبر من مقامات العارفين الواملين ، وقد وضعها فريد الدين العطار في منظومة " منطق الطير " في المرتبة السادسة قبل المرتبة السابعة والأخيرة التي هي مقام الفقر والغناء^(١) وقد صدر عن قلم بهاء الله ، بناء على التماس بعض الدراويش الأكراد ، رسالة في توضيح الوديان السبعة التي ذكرها العطار . وذكر في تلك الرسالة " أن السالك ، بعد السير في مراتب الاستغناء البحت ، يصل الى وادي الحيرة . . . وهذا الوادي يجعل السالك في حال من الانقلاب ، غير أن هذه الظهورات محبوبة جدا في نظر الوامل ، إذ يشاهد في كل آن عالما بديعا وخلقاً جديداً ويزداد حيرة فوق حيرة " (٢) .

بناءً على هذا يتضح السبب الذي لأجله طلب ابن الفارض من محبوبه أن يزيده حيرة الى جانب طلبه الرحمة والرافة ، لأن الوصول الى الحيرة يعني الانقلابات الروحية العنيفة ، وقد يعني أيضا مشاهدة المعاليم الالهية . وفي ذلك قد تأتى ابن الفارض بالنبي محمد إذ قال مخاطبا ربه : " زدني فيك تحيرا " (٣) . إلا أن الجديد عند ابن الفارض هو كون الحيرة تأتي عن طريق الحب المفرط ، بينما عند الكثيرين من الصوفية ، وعلى رأسهم فريد الدين العطار ، هنالك ثلاث مقامات تلي الحب يجب أن يمر بها السالك ليميل الى الحيرة وهي : المعرفة والاستغناء والتوحيد .

٧ - المحبوب مظهر الحسن

والمحبوب عند ابن الفارض هو مظهر الحسن بينما المحب هو مظهر الحبيب والفرام . وقد أشار الى ذلك في غير موضع في ديوانه ، نحو قوله : (١٨)
ما رأيت ، مثلك ، عيني حسنا وكمثلي ، بك صبا ، لم تسرى
وكقوله في التائيّة الكبرى : (٨٢)
بها مثلما أمسيت أصبحت مفرما وما أصبحت فيه من الحسن أمسيت

- (١) - منطق الطير ، لفريد الدين العطار ، ص ٢٤٨ .
(٢) - الوديان السبعة ، لبهاء الله ، ص ٣١ و ٣٢ ، النص مترجم عن الفارسية .
(٣) - لم يرد هذا الحديث في صحاح السنة ، وهو مما ينسبه الصوفية للنبي فسي كتبهم ، انظر " فصوص الحكم " ، لابن عربي ، ص ٧٣ .

وكتوله أيضا في القصيدة الكافية : (١٥٩)

يحشر العاشقون تحت لوائي وجميع الملاح تحت لوائي

ففي عرف الموفية الحسن هو " الكمالات المجتمعة في ذات واحدة ، ولا يكون ذلك إلا للحق تعالى " (١) . ولأن الحسن لا يكون إلا للحق ، أي المحبوب في مقام الفرق ، والحب يكون للمحب والمحبوب على السواء ، أعطى ابن الفارض المفضلة الفريدة ، أي الحسن ، للمحبوب ، بينما ربط الصفة المشتركة ، أي الحبيب ، بالمحب . وإن دلّ هذا على شيء فهو يدل على مدى الدقة التي كان يعتمدنا شاعرنا في التعبير الكلامي عن معتقداته المرفانية .

٨ - النحول والسقم والتلف

ومن جملة الأمور الأخرى اللافتة للنظر في ديوان ابن الفارض تركيبيه المستمر على ذكر النحول والسقم والتلف الذي أمّاه في سبيل الحب . وهو يصل في ذلك إلى حدّ المبالغة . فيقول مثلا في الدالية ، مركزا على أوضاعه الجسمانية البائسة نتيجة الحب والجوى : (٢١)

حرّان محنّي الظلوع على أسى غلب الأسى ، فاستأخذ استخاذا
دنف ، لسبب حتى ، سلب حشاة شهد السهاد يشفعه مشعبا
سقم ألم به ، فآلم إذ رأى بالجسم من أغداده ، أغسدا

وهو يربط الهوى بالبلاء في قوله : (١٨)

رج معافى ، واغتتم نصحي ، وإن شئت أن تهوى ، فليلوى تهوى

والسقم هو وسيلة لظهور المحب بعدما يكون خافيا ، لذا نراه يقول : (٤٩)
فأظهرني سقم به ، كنت خافيا له ، والهوى يأتي بكل غريبة

حتى أن التلف في سبيل الحب يؤدى إلى ائتلافه بمحبوبه ، وفي هذا يقول : (١٥٦)
وتلافى أن كان فيه ائتلافي بك ، عجل به ، جعلت فداك

(١) - مصطلحات فخر الدين العراقي ، (ملحق بديوانه) ، ص ٤١١ .

فالنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه الأبيات القليلة هي أن السهوى ملازم للبلاء ، والسقم يورثي إلى ظهور العاشق بعدما يكون خافيا ، علاوة على أن التلف في سبيل الحب وسيلة لاختلف المحب بالمحبيب . أليست أحوال البلاء والسقم والتلف والنحول هذه ، والتي يركز عليها ابن الفارض ، تنطبق تماما على أحوال " الفناء " عند الصوفية ؟ أليس فناء العبد عن نفسه وبقاؤه بربه يورثي إلى الوصول والاتحاد والاشتلاف بالحق ؟ أليس الفناء هو المقام الذي يخفى فيه العاشق عن نفسه ويظهر بمشوقه الذي هو الظاهر الأوحى في الوجود لأنسه المتجلي في كل مظاهره ؟ أليس الفناء والحب متلازمان بناء على الحديث القدسي : " من أحبني أحبته ، ومن أحبته قتلته " ؟

لذا ، يمكن القول أن كلام ابن الفارض عن أحواله السيئة في الحب من قبيل السقم والبلى والنحول والتلف إنما هو تعبير شاعري لفكرة عرفانية صوفية هي " الفناء " . وهنا تظهر براعة ابن الفارض في وضع العقائد والأفكار العرفانية والفلسفية في قالب شعري غزلي لطيف ، وقد يكون هذا من جملة الأسباب التي أدت إلى التباس أمر شعره على الناس فيما إذا كان الهيا أم إنسانيا .

٩ - المحبوبة

ولأن حب ابن الفارض ليس حبا عاديا ، فمحبوبته ليست محبوبة عادية أيضا ، بل لأن محبوبته ليست محبوبة عادية لم يكن حبه حبا عاديا . فهو يضع المحبوبة في حالة من المنعة والرفعة والجلال نحو ما جاء في قوله من التائية المغنوية : (٢٥)

ممنعة خلق العذار نقابها مسرلة بردين : قلبي ومهجتي

فهذه المنعة التي يصف بها محبوبته تجعلها في حريم ليس الوصول اليه بالأمر اليسير ، وقد لا يتم هذا الوصول إلا عن طريق الفناء والانعدام . ولأن هذا الحب غير اعتيادي ، فالمحب قد يصل إلى مقام يتعدى أحوال الأنبياء ومقاماتهم ، وقد صرح الشاعر بذلك عندما جعل أحواله تتعدى موسى ونوح والخليل ويعقوب

وأيوب ، فنراه يقول : (٤٧)

ولو أن ما بي بالجبال ، وكان طو
ر مينا بها ، قبل التجلي ، لدكت
... فطوفان نوح عند نوح كادمعي
وايقاد نيران الخليل كلوعتي
... وحزني ما يعقوب بث أقسله
وكل بلى أيوب بعض بليتسي

١٠ - اختلاف حالات الحب

ثم ان اختلاف الأحوال في سلوك ابن الفارض قد أدى الى اختلاف حالات الحب التي ترد في شعره ، فبعدما وصل الى حالة تتعدى أحوال الأنبياء ، يعود ليصف حبه وصفا عاديا قد ينطبق على جميع المحبين العاديين ، كقوله في الهمزية :

(١١٨)

صَبَّ متى قفل الحجيج تصاعدت زفراته بتنفس الصعداء
كلم السهاد جفونه ، فتبادرت عبراته ، ممزوجة بدمعائه

فهذا الوصف للحب قد ورد في صورة ظاهرية تنطبق على شجون ابن الفارض العادية بعد رجوعه من الحجاز الى القاهرة . وهذا الشوق الى الحجاز قد صار ، كما يبدو ، عقدة في حياة شاعرنا الصوفي ، لذا نراه دائما يحن الى الماضي ويشتاق الى عودة ليالي الوصل . وقد كونت هذه الفكرة والمشاعر قسما لا يستهان به من شعر ابن الفارض ، فكان أيام الحجاز هي أيام الوصل الروحي عنده ، ولذلك نراه يقول : (٢٥)

أي ليالي الوصل ، هل من عودة ومن التمليل قول الصب : أي
ويخاطب أهل مكة ويشتاق اليهم ، ويتمنى العودة الى الماضي فيقول : (١١٨)
يا ساكني البطحاء : هل من عودة أحياء بها ، يا ساكني البطحاء ؟
ويقول أيضا : (١٢٣)

آه لو يسمح الزمان بهـود فمسي أن تعود لي أعيادي

ولعل أجمل ما نظم في هذا الباب قوله في ختام القصيدة العينية : (١٦٨)
وعلى الآييات التي قد تمرّمت
ويفرح محزون ويحيا متيّم
تعود لنا يوما فيلخر طامع
وبانس مشتاق ويلتذ سامع
فكما يلاحظ ، كان حب ابن الفارض مقرونا بالشوق والاشتياق دائما ، وتجدر
الإشارة هنا إلى أن الاشتياق عنده يذيب الروح وليس القلب ، كما هو واضح من
قوله : (١٢)

ذابت الروح اشتياقا ، فهي همـ د نفاذ الدمع ، أجرى عبرتي
وبذلك يعطي للاشتياق حالة لطيفة نتيجة لربطه بالروح المجرد . ثم أنه
يفرق بين الشوق والاشتياق طبقا لقوله في التائيّة الكبرى : (٤٩)
وما بين شوق واشتياق فثيت فسي تول يحظر أو تجل يحضرة
وقد أشار الفرغاني في شرحه للتائيّة الكبرى إلى هذا الفرق ، فذكر أن
" الشوق يسكن بالقاء والاشتياق يزيد " (١) . ويسترسل في التوضيح ، فيقول أن
السارفي حال الحجابية يفنى بالشوق " الذي هو حركة الحب وميله المزعجة
وحرقة المتلفة المفسية للأحكام الامتيازية المانعة عن الوصل لدفع ذلك
الحجاب " (٢) ، وفي حالة الكشف والتجلي يكون الفناء بالاشتياق " لدفع موانع
الاتصال بأنهي درجات الوصال " (٣) .

وهكذا كانت حالتا الشوق والاشتياق عند ابن الفارض مرتبطتين بالفناء .
والجدير بالذكر أن مصطلح الفناء ، بالمداول الصوفي ، لم يرد في ديوان ابن
الفارسي سوى في أربعة مواضع (٤) ، وقد وردت الكلمة مرة واحدة بمدلولها اللغوي ،
غير أنه استبدل بذلك الأسلوب الشعري المتمثل في الاكثار من ذكر السحول والسقم .

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص ١٣٩ .

(٢) - المرجع السابق .

(٣) - المرجع السابق .

(٤) - ديوان ابن الفارض ، ص ٤٩ و ٦١ و ٩٢ و ١٧٢ .

ومجمل القول أن ديوان ابن الفارض يحوي نوعين من الاشتياق ، أحدهما اشتياق عاطفي إلى الماضي ، إلى زمان الوصل ولياليه ، إلى أيام الحجاز ، إلى أيام فتوحاته المكية . والثاني اشتياق عرفاني روحاني يرتبط بمقام الغناء عند المارفين .

١١ - تجرد الحب عن الأهواء

والحب عند ابن الفارض يجب أن يكون مجردا عن الأهواء لأنها تعتمس السالكين وتمنّسهم عن الوصول إلى المحبوب ومشاهدة جماله . ويبدو أن حسب شاعرنا الصوفي في بداية أمره كان ممتزجا بالأهواء ، لذلك خاطبته محبوبته في التائيّة الكبرى مصرّحة أنه في بداية أمره قصد نوى سواها مع أن طريق الوصول إليها واضح لأهل السلوك ، فيقول ابن الفارض ، عن لسان محبوبته مخاطبا نفسه :

(٥٥)

ونهج سبيلي واضح لمن اعتدى ولكنّها الأهواء عمّت فاعمست
ويصف الشاعر المحبّين الحقيقيين على أنهم أصحاب الايثار والمرفقان
والشوق للوصول وقبول الشهادة ، وذلك في قوله : (١٧٤)

إذا جاد أقوام بمال رأيتهم	يجودون بالأرواح منهم بلا بخل
وان أودعوا سرا رأيت صدورهم	قبورا لأسرار تنزه عن نقول
وان غدّدوا بالهجر ماتوا مخافة	وان أوعدوا بالقتل حنوا إلى القتل
لعمري هم العشاق عندي حقيقة	على الجدّ ، والباقون منهم على الهزل

ان البيت الأخير من هذه الأبيات الأربعة تدل على أن ابن الفارض كان يفرق صنفين من العشاق ، عشاق حقيقيون صفتهم الايثار بالأرواح ومعرفة الأسرار وكتمانها في سرائرهم والخوف من الهجر والشوق إلى الشهادة . وعشاق مزيفون قد يكونون على عكس الصنف الأول ، أو في مرتبة أقل من مرتبتهم . وهذا واضح من البيت الأول ، فقد يكون العشاق المزيفون هم الذين يجودون بأموالهم بينما الحقيقيون يجودون بأرواحهم .

ومما يوضح نظرة ابن الفارض الى الحب الحقيقي والحب الذي يكون أقسل
شأنًا منه الأقسام الأولى من التائبة الكبرى . فبعدما وصف حبه في ثمانية وسبعين
بيتًا (١) أجابته المحبوبة اجابة مخيبة للأمال ، اذ قالت مخاطبة أيّاه : (٥٤)

فقلت هوى غيري قصدت ودونه اذ تصدت ، عميًا ، عن سواء محجتي
وغرّك حتى قلت ما قلت لا يسـسا به شين مين ، لبس نفس تمننت

وخلاصة القول ، أن الأسباب التي لأجلها قالت المحبوبة أن حبه الابتدائي
لم يكن كاملاً عدم كونه حباً مجرداً ، ففيه الكثير من تمنني النفس والطمع والدعوى
والأماني وطلب ما لا يبلغ ، ولذلك أخفق المحب في اختيار الطريق الصحيح للوصول ،
ويوضح هذا أكثر من قول المحبوبة له : (٥٥)

أتيت بيوتها لم تنل من ظهورها وأبوابها عن قرع مثلك صـدت
فالغناء تلقاء المحبوبة هو الطريق المومل اليها لقول المحبوبة لابن الفارض
السالك : (٥٥)

ولو كنت بي من نقطة الباء خفضة رفعت الي ما لم تنله بحيلة
بحيث ترى ان لا ترى ما عدتته وان الذي أعددتته غير عسـدة

وهكذا يربط ابن الفارض مرة أخرى بين الحب وانعدام المحبوب ، وبعبارة
أخرى بين الحب والغناء . وهذا الارتباط ورد بصورة أوضح في بيت آخر من التائبة
حيث يقول ، على لسان المحبوبة : (٥٥)

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانيـا ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي

وبذلك وضع الشاعر مثلثاً لا يمكن الفصل بين أقسامه الثلاثة : الهوى
والغناء والتجلي .

ولعل من الأسباب التي جعلت المحبوبة الالهية تعتبر حبه الأول غير حقيقي
وصف ابن الفارض للحب ، اذ أن الحب اذا وصف ما كان حياء فالحب الحقيقي هو ما لا

(١) - ديوان ابن الفارض ، ص ٤٧ - ٥٤ .

يوسف بوصف ولا يشار بإشارة ، على حد ما صرح به عين القضاة الهمداني بأن كل ما يشار إليه لا يمكن أن يكون هو العشق (١) .

١٢ - مثلث الحب والمحب والمحبوب

وفي تصوف ابن الفارض لا يمكن الغمل بين مثلث الحب والمحب والمحبوب ، بل ، أنهم ثلاثة مظاهر لحقيقة واحدة ، وقد احتلت هذه الفكرة قسما كبيرا من التأشئة الكبرى . فـ " يقول مثلا : (٦٠)

وانى التي أحببتها لا محالة وكانت لها نفسي عليها محيلتي
ويقول أيضا : (٦٦)

وأشهدت غيبي اذ بدت فوجدتني هنالك ايها ، بجلوة خلوتي
وهذا يعني أن المحب والمحبوب يكونان في عالم الشهود مظهرين مختلفين ومنفصلين ، أما في عالم الغيب ، فهما حقيقة واحدة متحدة . وفي جمعه يسمى الثلاثة - الحب والمحب والمحبوب - نراه يقول : (٧١)

وما زلت اياها واي لم تزل ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي أحببت
وقد يكون هذا تعبيراً بل توضيحاً لفكرة " توحيد الحب " التي ذكرها ابن الفارض في شعره ، والتي تمت الإشارة إليها سابقاً ،

ومن كل هذا يمكن الوصول الى نتيجة عامة ، وهي أن الوحدة عند شاعرنا هي وحدة بين المحب والمحبوب كما هو واضح من الأبيات المشار إليها وأبيات أخرى عديدة في التأشئة الكبرى . وهذه الوحدة هي وحدة حب وليست وحدة وجود كما هي عند غيره من الصوفية ، فليس في شعر ابن الفارض ما يدل على عقيدة وحدة الوجود ، بل أن هنالك محبا ومحبوبا يتحدان في الحب . وبعبارة أخرى ، لقد أتى ابن الفارض بنوع من التثليث الصوفي تتكون من المحب والمحبوب والحب ،

(١) - تمهيدات عين القضاة الهمداني ، ص ٩٧ .

وهي ثلاثة حقائق لحقيقة واحدة كلية .

ومن الجدير بالذكر هنا أن محبوب ابن الفارض يكون أحيانا مذكرا وأحيانا مؤنثا . ففي التائيّة الكبرى ، مثلا ، كان المحبوب مؤنثا ، بينما في قصائد أخرى كالجميمة والغاشية والكافية كان مذكرا . ولو عدنا الى القصائد المشاعر اليها لتبين أن المحبوب المؤنث يأتي في القصائد التي يخلب عليها الطابع العرفاني والفلسفي ، بينما في القصائد التي يكون فيها الحديث عن الحب بأسلوب انساني يكون المحبوب مذكرا . وأكثر من ذلك ، فالمحبوب في دوبييتات ابن الفارض ، والتي من المستبعد أن تكون اشعارا الهية ، كان محبوبا مذكرا .

١٣ - الحب والجمال والقلق

والحب عادة لا يتغفل عن الجمال ، وقد أشار الى ذلك الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول في رسالة " مؤنس العشاق " حيث تكلم عن الأخوة الثلاثة المتولدين عن العقل الأول وهم : الجمال والعشق والقلق . والمتمثلين عنسده بأشخاى يوسف وزليخا ويعقوب (١) .

فهؤلاء الأخوة الثلاثة قد ظهروا أيضا مجتمعين معا في شعر ابن الفارض . فهو يبحث دائما عن الجمال في الصورة والمعنى والظاهر والباطن ، فيرى الجميل في كل شيء ، في المحسوسات كما في المعقولات . غير أنه قد استعمل عبارة "الحسن" بصورة خاصة للتعبير عن الجمال الى جانب عبارة " الجمال " نفسها ، فمحبوب ابن الفارض ، كما أشير الى ذلك سابقا ، هو " مظهر الحسن " الذي يقابل المحب " مظهر الحب " ، فالحسن والجمال عنده يجعل صاحبه يتحكم بالمنجذبين اليه ويميز وليّا عليهم ، ولذا نراه يقول : (٥٦)

(١) - أصول الفلسفة الاشراقية ، لأبي ريتان ، ص ١٣٠ .

ته دلالة ، فأنت أهل لذاكــا وتحكم ، فالحسن قد أعطاكــا
ولك الأمر فاقض ما أنت قاض فعلي الجمال قــددولاكــا

وهو يربط بوضوح بين الحب والجمال ، بل إن الجمال عنده يكون داعيا
الى العشق ، وهذا واضح في قوله : (١٥٨)

والى عشقك الجمال دعــاه فالى هجره ، ترى من دعاكــا
ويربط أيضا بين المشاهدة والحسن ، ونتيجة لذلك يحصل الانجذاب والذمور
للمشاهدين . فهو يقول في ذلك : (٩٤)

وقد أشهدتني حسنها ، فشدهت عن حجابي ، ولم أثبت خلالي لدعشتي
وعنه المشاهدة قد توصل السارف الى أعلى مقامات السالكين ، أي الفناء ،
كما يبين ذلك ابن الفارغى نفسه في القصيدة الجيمية قائلا : (١٤٤)

ودعت قبل الهوى روجي لما نظرت عيناى من حسن ذاك المنظر البهج

ومشاهدة الجمال هذه ليست غيبية فحسب عند شاعرنا ، بل هي مشاهدة جمال
الحق في عالمي الغيب والشهود ، فالذي ينظر بعين الحقيقة الى الوجود لا يرى فيه
سوى الموجود الحق ، فيدهش لجماله بل يصعق في الحين . وقد وضح ذلك النابلسي
عندما قال ، شارحا بيت الجيمية المشار اليه : " قوله عيناى ، أي عين البصر
في عالم الملك الظاهر ، وعين البصيرة في عالم الملكوت الباطن . وكنى بالمنظر
هنا عن وجه الحق في كل شيء " (١) . ولهذا السبب كان الجمال الذي يقصده ابن
الفرغى جمالا كليا مطلقا لا يرتبط بحدّ الشهود أو بحدّ الغيب ، ولذا نلاحظه
يدعو قائلا : (٦٩)

ومرّح باطلاق الجمال ، ولا تغل بتقييده ميلا لزخرف زينســة

١ - الحسن (أو الجمال) والمعنى

وكثيرا ما يربط ابن الفارغى بين " الحسن " و " المعنى " ، فالحسن

(١) - شرح ديوان ابن الفارغى ، الجزء الثاني ، ص ٥٩ .

عنده لا يكون حسنا متبدلاً متغيراً بتبدل القوالب ، بل هو كائن في المعنى الذي لا تمل اليه يد التفسير . فيقول : (٨٠)

فأرواحهم تصو لمعنى جمالها وأحداقهم من حسنها في حديقة
وكذلك نرى قوله : (٨١)

لئن جمعت شمل المحاسن صورة شهدت بها كل المعاني الدقيقة
وأبضا : (٨٥)

إذا لاح معنى الحسن في أي صورة وناح معنى الحزن في أي صورة
يشاعدها طرفي بطرف تخيلــــي ويسمعا ذكرى بمسمع فطنتــــي
ويشاهد معنى الحسن فيقول : (١٧٩)

أشاهد معنى حسنكم فيلد لــــي خضوعي لديكم في الهوى وتذلــــلي

فلو تأملنا ملياً هذه الأبيات لتضح أمور كثيرة توضح معنى أهم الأصول التي يقوم عليها تصوّف ابن الفارسي . منها أن معنى الجمال يتعلق بالأرواح من خلال الأحداق ، ويوضح هذه الفكرة بصورة أجلى قوله : (١٥٤)

فالعين تهوى صورة الحسن التي روي بها يصو الي معنى خفي
فالعين تشاهد الصورة ، وهذه الصورة تتحول الى معنى روحاني . وقد يمكن مشاهدة معنى الحسن مباشرة دون اللجوء للعين الظاهرية ، وذلك أما من خلال عين العقل أو من خلال القلب ، وهذا يتضح من بيتين في ديوان شامس ، الأول هو (١٥٩)

فيك معنى حلاك في عين عقلسي وبه ناظري معنى حلاكــــا
والثاني : (١٦٣)

فقلبي وطرفي ، ذا بمعنى جمالها معنى ، وذا مفرى بلين قــــوام
وهكذا يوضح ابن الفارسي أن القلب يرى معنى الجمال ، والطرف يشاهد الظاهر المتمثل في لين القوام . ويلاحظ هنا كيف أن الشاعر يربط دائماً بين الحقائق المعنوية والحقائق المادية . ومما يبيّن هذا الربط بين حقيقة الحسن الفيبية المعنوية وصورة الحسن الظاهرية قوله : (١٧٠)

فادر لحاظك في محاسن وجهه تلقى جميع الحسن فيه مصورا
ومما لا بد من ذكره هو أن الجلال قد يحجب جمال المحبوب ، لقوله : (١٥٦)
بجمال حجبته بجسـلال هام ، واستعذب السذاب هناك

ويوضح هذه الفكرة عبد الرزاق الكاشاني إذ يقول : " الجلال هو احتجاب الحق تعالى عنا بعزته من أن نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته ، فإن ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلا هو . الجمال هو تجليه بوجهه لذاته ، فلجماله المطلق جلال ذو قهاريته لكل عند تجليه بوجهه ، فلم ييسق أحد حتى يراه في علو الجمال ، وله دنو يدنو به مشا وهو ظهوره في الكل ، كما قيل :

جمالك في كل الحقائق سافر وليس له إلا جلالك سائر" (١)

فهذا الكلام يدل على أن صفة الجلال تغلب صفة الجمال ، إذ أن الجمال يظهر ما لم يكن للجلال من ظهور ، فإذا ظهر هذا اختفى الجمال تحت حجابهِ .
والواضح أن ابن الفارض كان من أصحاب هذا الرأي ، وقد يكون هذا هو السبب الذي لأجله جعل الشاعر محبوبته في مظلم التائبة الكبرى تجلّ عن الحسن ، وهذا يعني أنه رآها بمظهر الجلال ولم يشاهدها بمظهر الجمال .

ب - القلق

أما الأخ الثالث للحب والجمال ، أي القلق ، فلم ينسهِ ابن الفارض حتى يكون التشليث عنده تاما . فكلامه الدائم عن الدموع والخيبة التي يصاب بها في سلوكه وقلقه من العدا والخوف من الفراق ، كلها أمور لا بد أن تجعل صاحبها قلقا بل قلقا جدا . وهذا القلق يبدو جليا في اللحظات الأخيرة من حياة ابن الفارض ، إذ حكى أنه حين الاحتضار " رأى الجنة مثلت له ، فبكى وتغسّـل لونه " (٢) . فما هو هذا القلق الذي جعله يبكي ويتغسّـل لونه ؟ إنها أحـوال

(١) - مصطلحات الكاشاني ، (في هامش شرح منازل السائرين) ، ص ٩٥ .

(٢) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، ص ١٥٢ .

السارفين ، انها اكتمال مثلث الحب والجمال والخلق . فقد كان لا بد من اجتماع الأخوة الثلاثة الذين أثار اليهم السهروردي المقتول وذلك لحالة عسودة ابن الفارض الى الأب - العقل الأول - ليتحل بعد ذلك بالواحد الكلي .

١٤ - أثر الحجاز في حبه

وأخيرا تجدر الإشارة الى أن الأجواء الحجازية قد ألحقت على قسم كبير من منزله وكلامه في الحب ، ما عدا في التائية الكبرى والخميرة . فمحبوبة ابن الفارض سمراء وليست بيضاء اللون ، وبعبارة أخرى هي حجازية في ظاهرها ، فمثلا ، يقول في سمر الشفاء : (١٣)

آه ، واشواقى لضاحي وجهها وظما قلبي لذيانك اللمسى
وكذلك يقول في الدالية : (٢٦)
صد حمى ظمائي لمانك لمـاذا وهوالك ، قلبي صار منه جدا
ويذكر الحبيب الأسمر في قوله : (١٤٨)
أحب بأسمر من فيه بأبيض أصفاه مني مكان سرائري

ويلاحظ من هذه الأبيات الثلاثة أن الشاعر بالرغم من ذكره للشفاه السمراء والحبيب الأسمر لا ينسى أن يضع شيئا من البياض في صورة الحبيب ، وسبب ذلك قد يكون في أن الصورة التي يتفيلها ابن الفارض ، كشاعر ، هي صورة حجازية أو مصرية سمراء ، بينما الحقيقة التي يرمي اليها في بياض لأنها أنوار غيبية يراها في محبوبه الغيبي المنير المتمثل عرفا بالمحبوب الأرضي الأسمر .

ثم أنه يشبه المحبوبة بالظبي والمحب بالأسد ، لقوله : (١٠)
هل سمتم أو رأيتم اسـدا صاده لحظ مهاة أو ظهسي
وفي تشبيه المحبوبة بالظبي يقول أيضا : (٢٩)
وبجزع ذيانك الحمى ظبي حمسى بظبي اللواظ ، اذ أحاد ، أخادا
وتبدر الصورة البدوية أكثر وضوحا في قوله : (١٤٨)
وعلى الكتيب الفرد حي دوند الـ آسادصرعى من عيون جـآذر

ثم انه اذا أراد تسمية محبوبته باسم ، فهو يستعمل الأسماء البدوية التي وردت في غزل الشعراء البدو والاسلاميين ، نحو نعم والعامرية وغيرهما . فهو يقول : (٤٥)

سلام على تلك المعاهد من فتى على حفظ عهد العامرية (١) ما فتى
ومما يلفت النظر تركيزه المستمر على اسم " نعم " ، كقوله : (١٣٦)
وماذا عسى عني يقال سوى غدا بنعم له شغل ، نعم لي بها شغل
... اذا انعمت نعم علي بنظرة فلا أسعدت سعدى ولا أجملت جمل
وقوله : (١٦٧)

وعلى فتيات بالغوير يريننسي مراع نعم ، نعم تلك المراسم
فلماذا عدا التركيز على " نعم " ؟ لا بد أن يكون هناك شمة سب خفي لدى الشاعر . فالنابلسي يرى أن نعم كناية عن " الحاضرة الالهية " (٢) و"المحبة الحقيقية والحاضرة الطيبة الغيبية الوجودية " (٣) . ولكن يبقى السؤال الذي قد لا يجد جوابا ، وهو : لماذا اسم " نعم " وليس غيره ؟

ومن الجدير بالذكر أن ابن الفارض كثيرا ما يستعمل صيغة التصغير في استعمال كلمتي " الحب " و " الهوى " فيوردهما بصيغة " حبي " و " هوى " (٤) .
ان النتيجة التي يمكن استخلاصها من كلام ابن الفارض في الحب ، هو أن الحب عنده ليس حالة تطرأ على الناس فتبدل أحوالهم وتخدبهم الى من يحبون ، كما هو المعروف لدى عامة الخلق ، بل أن الحب الفارضي حكمة الهية تجمع في لياتها حقائق الوجود بل جميع أسرار الغيب والشهود ، ولا يمكن فصل الحب عن الحقيقة الكلية الالهية الحكيمة . وهذا ما أشار اليه الفيلسوف الغربي سوينبرغ في

-
- (١) - في ترجمة ابن الفارض في المجلد الثالث والمشرين من " الواقي بالوفيات " (قيد الطبع) ورد " الهاشمية " .
(٢) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ١٢٢ .
(٣) - المرجع السابق ، ص ١٤٥ .
(٤) - ديوان ابن الفارض ، ص ٢٩ و ٣٩ و ٥٠ و ٥٤ و ١١٩ .

كتاب " الحب والحكمة الإلهيان " (١) ، فعند الفيلسوف المشار إليه ، " ليس الحب الإلهي منفصلا عن الحكمة الإلهية ، ولا الحكمة الإلهية منفصلة عن الحب الإلهي ، بل ان مثل الحب الإلهي والحكمة الإلهية كمثل الجوعر والصورة ، مما وجود واحد يتحقق في حقيقة واحدة منفردة ويحقق في الوجود الذي يتجلى في الكون حقائق كثيرة وظواهر متعددة " (٢) . هل تختلف فلسفة سويدنبيرغ هذه في الحب والحكمة الإلهيين عن حب ابن الفارض وحكمته الروحانية ؟ لا شك في أن الجواب يجب أن يكون بالنفي ، غير أن الفارق الوحيد بينهما هو أن ابن الفارض قد قال ذلك قبل سويدنبيرغ بأربعة قرون تقريبا .

لذلك كان الحب هو الدائرة الحكيمية التي تجمع فلسفة ابن الفارض النبوية وفكره العرفاني الروحاني ، ولا يمكن فهم تصوف ابن الفارض إلا من خلال فهم حبه الذي صار عنده أساسا حكيميا تبني عليه جميع أفكاره الثانوية الأخرى .

بناءً على هذا ليس مستغربا أن يندت ابن الفارض بـ " سلطان المحبتين والعشاق " (٣) ، كما أنه ليس مستغربا أن نرى ديوانه مقتصرًا على الحب لأنه النجر الأول الذي بنى عليه صرح تصوفه وسلوكه الخبيبي .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxx

xxxxxxx

(١) - Swedenborg, "The Divine Love and Wisdom, P.14-16.

(٢) - حضارة الحكمة والحكماء عبر العصور ، المجلد الثاني ، ص ١٩٤ .

(٣) - شذرات الذهب (نقلا عن الحناوي) ، المجلد الخامس ، ص ١٤٩ .

الفصل الثالث

=====

الخمرة في شعر ابن الفارض

=====

علاوة على كون الخمرة مادة غنيّة في الشعر منذ القدم ، وعنصرا هاما في تكوين الأساطير القديمة ، فقد دخلت الخمرة في الدقوس الدينية السالفة كالهندية والفارسية والنصرانية ، كما ارتبطت ببعض آلهة اليونان مثل الاله ديونيسوس . وعندما جاء الاسلام ، أخرج الخمرة من الدقوس الدينية ، بل اعتبرها رجسا من عمل الشيطان . وهكذا خرجت الخمرة في الاسلام فعلا عن دائرة الديس والاعتقاد . إلا أن التصوف الاسلامي أعاد الخمرة ، ولكن بصورة مجازية ، إلى دائرة العقيدة ، وصارت المدامة المجازية عنصرا رئيسا في المذهب الصوفي .

ومن اللافت للنظر أن أوائل المتصوفة الذين أدخلوا الخمرة المجازية إلى التراث الصوفي كانوا من الفرس كالنظامي والحلاج . فبعدما كانت الخمرة الحسية تتكون جزءا من الدقوس الدينية لدى أجدادهم ، صارت على أيديهم جزءا من تراثهم العرفاني الاسلامي ، ولكن هذه المرة بصورة مجازية . وبذلك عادت الخمرة إلى قسم عام من التراث الاسلامي . ويرى بعض الباحثين أن بواكير الرمز الخمرى في التراث الصوفي بدأت منذ القرن الثاني للهجرة (١) .

وقد سار الرمز الخمرى في الشعر الصوفي في طريق التطور والتكامل حتى بلغ كماله مع ابن الفارض وبالتحديد في قصيدته الخمرية الميمية التي " تعد بحق نموذجا لاكتمال الرموز الخمرية في الشعر الصوفي بشكل عام " (٢) .

وهذا يعني أن ابن الفارض عاش في عصر ازدهر فيه الشعر الخمرى ، وهو

(١) - الرمز الشعري عند الصوفية ، ص ٣٤٠ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ٣٦٦ .

بدوره استلزام أن يبلغ قمة الشعر الخمرى الرمزي .

والخمرة عند الصوفية ترمز الى غلبة العشق وتجلب الملامة على صاحبها رهي خاصة بأغل الكمال (١) . وبصورة عامة " كانت الخمرة في الشعر الصوفي رمزا على الحب الالهي لأن هذا الحب هو الباعث على أخوال الوجد والسكر الممنوي والغيبة بالواردات القوية عما يصرف عن الكينونة ويحول دون الطور " (٢) . وقد فضل داود القيصر في شرحه على خمرة ابن الفارض المقصود من الخمرة الصوفية وربطها بقراثن دينية من القرآن والحديث . وقد يعتبر كلام القيصر هذا من أهم ما قيل في تبيان معنى الخمرة العرفانية . فهو يقول في توضيح عبارة " المدامة " في مطلع قصيدة ابن الفارض الخمرية :

" المدامة الشراب الزنجبيلي واليمين السلسبيلي الذي يثرب شاربهِ ويسكر صاحبه ويزل عقله ويدهش قلبه ، كما أشير اليه في الكلام الرباني والضم الممداني بقوله تعالى : (يسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا عينا فيها تسمى سلسبيلا) ، لا ليعنى الشارب عن أنانيته وتزول عنه أحكام بشريته وتضمحل رسومه الخلقية . من التمييزات الفعلية والصفاتية والذاتية ، فيزول عنده حكم الشنوية ويتحد حينئذ بالذات الالهية التي كانت من قبل ولم يكن معها شيء ، كما قال عليه السلام : (كان الله ولم يكن معه شيء) بفناء ما لم يكن وبقاء من لم يزل ... وهذا الشراب بعينه هو الشراب المشار اليه بقوله تعالى : (ان الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا) تمزج أولا بالكافور ثم بالزنجبيل كما يشير سياق الكلام المجيد اليه . وانما أتت بالمزج الكافوري فيه لاعتناؤه برد اليقين للشاربين من الأبرار ، وتفريجة لأرواح المحبين المعرضين عن الأغيار . وعبر عنه أيضا في المرتبة الثالثة للمقربين بالرحيق المختوم في قوله تعالى : (يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك

(١) - فـرهنك لغات واصطلاحات وتسميات عرفاني ، ص ٢٨١ .

(٢) - الرمز الشعري عند الصوفية ، ص ٣٦٣ .

فليتنافس المتنافسون ومزاجه من تسنيم عينا يشربها المقرَّبون) . ولكونسسه ممنوعا عن وصول غير المقرَّبين اليه قال : من رحيق مختوم ختامه مسك ، يتنكر عرفه أنفاس الوجود ويروي ذوقه غليل المطاشي للشهود ، وأتى بالتسليم إشارة الى علو مقامه وارتفاع درجته ، وبالشرب قبول الفيض الالهي الدائم الذي يترشَّب على الأعيان واستعداداتها الموجب لظهور الكمالات الكاملة في غيب عيســــــــــــن الصمد ... " (١) .

ان أعمية كلام القيصري المشار اليه تكمن في الطريقة التي ربا فيها بين رمز الخمرة الصوفية والنص الالهي والأعمية الكامنة في حقيقة عدا الرمز ، فهي وسيلة الاتحاد بالذات الالهية كما هي خاصة بالمقرَّبين دون سواهم .

وديوان ابن الفارض ، بصورة عامة ، لا يمكن اعتباره ديوانا في الخمريات ، بل العكس هو الصحيح ، اذ ان الخمرة لا يرد ذكرها الا في القصيدة الميمية علاوة على أبيات معدودة في التائية الكبرى ، وفيما عدا ذلك لا نجد في ديوانه كلاما عن المدامة . ويمكن تلخيص مدلول الخمرة في ديوان ابن الفارض على أنها " رمز على المحبة الالهية بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العقل مجردة عن حدود الزمان والمكان . وهذه المحبة في الأسرار العرفانية هي التي بواسطتها ظهرت الأشياء وتجلت الحقائق واشرقت الأكوان ، وهي الخمر الأزلية التي شربتها الأرواح المجردة فانتشت وأخذها السكر واستخفها الطرب قبل أن يخلق العالم " (٢) . ولهذا شرع ابن الفارض قصيدته الخمرية بالقول : (١٤٠)

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وهكذا صرح بأزلية المدامة غير المأخوذة من الكرم ، وربطها بالأرواح الكائنة قبل خلق العناصر . وفي البيت المشار اليه يفصل الشاعر بين المدامة ومبدأ السببية المتعلقة بعالم الكون ، اذ أن في عالم السببية لا بد من وجود

(١) - الفوائد الجليلة على القصيدة الخمرية (مخطوط) ، الأوراق : ٢٦ - ٢٩ .

(٢) - الرمز الشعري عند الصوفية ، ص ٣٦٦ .

الكرمة حتى تكون سببا لوجود المدامة ، أما في عالم الأرواح ، فالمدامة توجد قبل مصدرها وسببها .

بعد ذلك يربط ابن الفارض بين المدامة ومختلف مظاهر الحياة والكسوف ، بل يربط المدامة بمختلف أحوال الإنسان كالفرح والحزن والموت والمرض وبالحواس الخمس ، ومن خلال ذلك يمل إلى " تكافؤ بين البنية الحسية للأشياء في قريبتها ومباشرتها والبنية الحرفانية المرموزة " (١) .

وفي القصيدة الخمرية ترد ثمانية أبيات عن المدامة الروحانية هي من أعظم وأعمق ما نظم ابن الفارض وذلك قوله : (١٤٢)

تقدّم كل الكائنات حديثها	قديما ، ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة	بها احتجبت عن كل من لا له فهم
ورثت بها رزقي بحيث تمازجت	حاددا ولا جرم تخلله جسسم
فخمر ولا كرم وآدم لبي أب	وكرم ولا خمر ولي أمهسا أم
ولطف الأواني في الحقيقة تابع	للألف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد	فارواحنا خمر وأشباحنا كسرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدمسا	وقبلية الأبدان ، فهي لها حشم
وعمر المدى من قبله كان عمرها	وعهد أبينا بعد عاوها اليتيم

ومن المستغرب جدا أنه بالرغم من أهمية الأبيات الثمانية هذه ، فسان نراها للقصيدة الخمرية كالقيصري والسيبسي قد استثنوا هذه الأبيات من شروحهم ولم يتطرقوا لها . ففي هذه الأبيات وضعت المدامة في قالب فلسفي مثلما وضعها القيصري في قالب ديني . وفي الحقيقة ، يمكن اعتبار هذه الأبيات الثمانية خلاصة حكمة ابن الفارض الروحية الحرفانية .

ثم يجمل شاعرنا الحديث عن المدامة حديثا قديما ، وهذا الحديث القديم

(١) - الرمر الشصري عند الصوفية ، ص ٢٦٩ .

مظہر ا ما كنت أخفي من قديميــــــــــــــــــــــم حديث صائنه مني أبي

حَدِيثِي قَدِيمٌ لِي عَوَاثَا، وَمَا لَهٗ
 كَمَا عَلِمْتَ بَعْدَ وَلِيِّيْنِ لَهَا قَبْلَ

في أبيات الخمرية المشار إليها : (١٤٢)

ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبلية الاعداد ، فهي لها حتم

وهذا الحديث القديم الذي كان قبل الخلق والزمان قد يكون إشارة إلى

الحديث القدسي : " كنت كزرا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكـــــــسى

أعرف " (١) . ولما كانت الخمرة رمزا للحمية ، فقد أراد ابن الفارض أن يبين

أن هذه المحبة الأزلية هي علة الخلق بناءً على الحديث القدسي المذكور ، ولذا

وَمَجَّ أَنْ قِيَامَ الْأَشْيَاءِ كَانَ بِهَا وَذَلِكَ لِحِكْمَةِ مَصُونَةٍ عَنْ فِهْمِ كُلِّ مَنْ لَا فِهْمَ لَهُ .

وفي هذه القصيدة الخمرية بيتان آخران لهما خطرهما ، وهما قوله : (١٤٣)

وقالوا : شربت الاثم ، كلا ، وانما شربت التي في تركها عندي الاثم

فَمِنْهَا لَأَمَلُ الدَّيْرِ كَمْ سَكَّرُوا بِهِمْ سَا
وَمَا شَرَبُوا مِنْهَا وَلَكِنْهُمْ هَمُّوْا

ففي هذين البيتين يستخدم ابن الفارض أسلوبا طالما كان شاعرا بهيم

شعراء التصوف الفرس ، وخاصة حافظ الشيرازي ، وهو أسلوب ظاهره يناقض مفاعيم

التواضع ويبين أن ما هم عليه من الشاعرية الخيالية ، وما عليه العارف من أحوال

مناقضة لشرائعهم ورسومهم عو السواب ، فيكون السوام في خلال ، و الخواص الذين

يكفرهم العوام على حق . وسبب هذا الخلاف بين أهل الظاهر والعرفاء هو عدم فهم

الظاهرين لأحوال العرفاء على حقيقتها . فما يرون منهم في الظاهر يبدو لهم

كفرا ، أما السرفاء فيرون أهل الظاهر متمسكين بالقشور بنعدين عن الأصل • ويبين

(١) - لم يرد هذا الحديث في الصحاح ويورده المتصوفة في كتبهم . انظر مثلاً :

تمهيدات عين القضاة ، ص ٩٠ .

القيصري في شرحه للبيتين المشار اليهما هذا الخلاف بصورة واضحة ، وذلك في قوله : " شنع المحجوبون عن الحق الذين لم يذوقوا لذة المحبة الإلهية واشتغلوا بمحبة الآثار وانتكست رؤوسهم بعبادة الأنداد وأحبّوهم كحب الله ، كما قال ، تسالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله) ... يقولون شربت الاثم ، أي ارتكبت أمرا منهيّا عندهم ، وفوت ترك الذات الجسمانية والشهوات النفسانية المباحة في الشريعة لعموم الخلائق ... " (١) . وهذا يعني أن في باطن كلام ابن الفارض هجوما عنيفا على أصحاب الشرع الظاهري ، إذ هم المخطئون وليس الذين أنكروا ما عم عليه من الأمور الظاهرية العرفية . ومثل هذا الأسلوب ، وربما أكثر صراحة منه ، شائع في شعر حافظ الشيرازي الذي يقول :

كيف يمكننا أن نتوجه ، نحن المریدون ، الى الكعبة

لما كان شيخنا متجها لبیت الخمار ؟ (٢)

وقرله أيضا مخالفا نفسه :

يا حافظ ، لو سكنت يوم الأجل كأسا في يدك ،

لاخذوك مباشرة من الخمار الى الجنة (٣) .

وقوله بصراحة أكثر :

تحال يا شيخ الى حائنا ،

واشرب فيه شرابا لا وجود له حتى في الكوش (٤) .

كلام حافظ الشيرازي هذا يذكرنا بأبيات في ديوان ابن الفارض يطن فيها في الزّناد ، وهم أولئك الذين يعبدون الله بظاهر الأعمال دون باطن الأحوال ، نحو قوله في التلامية : (١٣٤)

تملك بأذيال الهوى واخلع الحيا وخل سبيل الناسكين وان جلوا

(١) - الفوائد الجلية على القصيدة الخمرية (مخطوط) ، الورقة : ٧٤ .

(٢) - ديوان حافظ الشيرازي ، ص ٦ ، (مترجم عن الفارسية) .

(٣) - المرجع السابق ، ص ٤١ ، (مترجم عن الفارسية) .

(٤) - المرجع السابق ، ص ١٠ ، (مترجم عن الفارسية) .

وقوله أيضا في القصيدة عينها : (١٣٢)

وقلت لرشدي والتنسك والتقى تخلوا ، وما بيني وبين الهوى خلوا

وقوله في موضع آخر من الديوان : (١٦٢)

وفيها خلا لي بعد نسكي تهتكسي وخلص عذاري ، وارثكاب اشامسي

وبعد ما صرح ابن الفارض بأن الأشميين هم الذين تركوا طريقته في الخلاعة والتبهتك وترك الرشد وبصورة عامة خرق المألوف . يزيد على ذلك اشارته في القصيدة الخمرية الى أهل الديار ويهنؤهم بما هم عليه من سكر في الهوى .

وبالرغم من أقوال الشارحين من أن المقصود بأهل الديار في بيت الخمرية هم " المرفاء المحققون " (١) أو " الأولياء الوارثون للمقام العيسوي والروحاني " (٢) ، فليس مستبعدا أن يكون مقصود شاعرنا هو أهل الديار النصاري على الظاهر ، ولهذا الرأي أدلة وبراهين ، أهمها أن ابن الفارض كان يؤمن بـ " وحدة العبادة " ، أي أن كل عابد ، مهما كان يعبد ، فعبادته للواحد الأحد . وهو يصرح بذلك في التائية الكبرى إذ يساوي بين عبادة النصاري واليهود والمسلمين ، وأكثر من ذلك فهو يساوي مع هذه العبادات الدينية عبادة الأحجار والدينار والكواكب والنار (٣) .

وما زأغت الأبصار من كل ملّة وما زأغت الأفكار من كل نحلّة
وما اختار من الشمس غي غرة صبا واشراقها من نور أسفار غرتسي
وان عبد النار المجوس وما انطغت كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قمدوا غيري ، وان كان قمدهم سواي ، وان لم يظهروا عقد نيّة

لذا ، ليس مستغربا أن يرى ابن الفارض في عبادة أهل الديار صوابا إن كان يرى في عبادة الأحجار والنار توحيدا ، علاوة على ذلك ، فالديانة العيسوية تركز على المحبة وليس على الشرائع الظاهرية ، إذ أن الانجيل لا يحوي من

(١) - الفوائد الجلية على القصيدة الخمرية (مخطوط) ، الورقة : ٧٥ .

(٢) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ١٩٢ .

(٣) - ديوان ابن الفارض ، ص ص ١١٤ و ١١٥ .

الشرائع الظاهرية سوى حكمين : الاول في تحريم الطلاق والثاني في ابطال السبت ،
وخمرية ابن الفارض بأكملها تتحدث عن المحبة المجردة عن الشوائب الظاهرية
والأمور الناموسية ، ولذا رأى في أهل الدير الحقيقيين مثلاً جيداً لأصحاب المحبة
المعرفة .

والى جانب القصيدة الخمرية ، هنالك تلويحات خمريّة هامة في التائيّة
الكبرى . فهذه القصيدة تبدأ بالحديث عن الخمرة وتختتم به . وبإشارة أخرى
إنها تبدأ برمز المحبة وتختتم به . فالقصيدة المشار إليها تبدأ بقول ابن
الفارسي : (٤٦)

سقتني حمياً الحب راحة مقلتي	وكأسي محباً من عن الحسن جلست
فاوهمت صهي أن شرب شرابهم	به سرّ سرّي في انتشائي بنظيرة
وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن	شمائلها لا من شمولي نشوتي
ففي حان سكري حان شكري لفثية	بهم تمّ لي كتم الهوى مع شهرتي

والحقيقة هي أنه وإن كان ابن الفارض في هذه الأبيات يتكلم عن الخمرة ،
غير أن مدلولها السرفاني يختلف تماماً عن مدلولات المدامة في القصيدة الخمرية
الأنفة الذكر . فبعد التدقيق يتبيّن أن السكر في القصيدة الخمرية كان مسمّن
المدامة ، بينما حصل السكر في التائيّة الكبرى بالمشاهدة ، ولذا صرح شاعرنا
بأن نشوته كانت من شمائلها لا من الشمول ، إلا أنه قد أودع صهي بأن سكره ناتج
عن شرب شرابهم .

وعكذا يربط ابن الفارض بين السكر وعقيدة المشاهدة الحضورية في التائيّة
الكبرى ، مما يدل على أن حالة السكر والنشوة في القصيدة الخمرية كانت ذات
مرتبة روحانية أدنى مما هي عليه في نظم السلوك ، لأنه في الأولى كانت المدامة
التي ترمز على المحبة سبباً لنشوته ، أما في الثانية ، فقد تجاوز المحبة الى
الشهود حيث رأى أنه لم يكن غيرها ، فسكر من ذلك في حالة شهور بالرحدة الكلية ،
والمعروف ، في العرف الصوفي ، أن المحبة وسيلة لبلوغ ذلك الشعور الكلبي
وليست غاية في حدّ ذاتها .

ويمكن تلخيص التلويحات الخمرية عند ابن الفارض وارتباطها بحال السكر ،
في أن الخمرة عنده ، بمدلولها الرمزي ، كانت جزءاً أساسياً في حكيمته العرفانية ،
غير أن الخمرة الرمزية ليست الوسيلة الوحيدة لبلوغ السكر والنشوة الروحية ،
فهناك وسيلة أعم وأسمى هي مشاهدة شمائل المحبوب في مقام من الوحدة الكلية .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxx

xxxxxxx

xxxxx

الفصل الرابع

=====

" الكلية " ومور التمييز عنها في شعر ابن الفارض

=====

١ - " الكل " لدى ابن الفارض ودلالته

ذكر ابن حجر العسقلاني ابن الفارض في " لسان الميزان " على أنه
" ينتق بالاتحاد المريح في شعره " (١) ، ونقل من الذهبي في " تاريخ الاسلام "
أنه " شيخ الاتحادية " (٢) . فما هو المقصود من هذا " الاتحاد " الذي يربطون
ابن الفارض به ؟

ان مصطلح " الكل " عند الصوفية " هو اسم للحق تعالى باعتبار التضمة
الواحدية الالهية " الجامعة للأسماء كلها ، ولهذا يقال أنه : أحد بالذات كل
بالأسماء " (٣) . وهذا يعني أن الحديث عن " الكل " هو حديث عن الحق من خلال
نظرة الوحدة الكلية ، وليس الاتحاد كما ظن المترجمون له . فالاتحاد يجب أن
يكون بين جزئين أو طرفين ، ولكن ابن الفارض لم يتكلم سوى عن " الكل " ، وفي
" الكل " يمتنع الاتحاد لأنه منزّه عن الجزئية .

وقد عبّر ابن الفارض عن فكرة الكلية بطريقتين : الأولى عرفانية فلسفية
عن طريق الوحدة المطلقة للحق الذي لا يخرج عن حقيقته شيء في الوجود ، والأخرى
لغائية عن طريق الاكثار من تكرار لفظة " كل " بصورة لافتة للنظر يتضح من خلالها
أنها مصطلح وليست لفظة عابرة لتركيب الكلام والربط بين العبارات .

أما عقيدته العامة المستخلصة من محمل شعره ، فهي أن الوجود الحقيقي
الحق هو " الكل " ، وكل موجود جزئي ليس إلا مظهرًا للكل . فالحب عنده أمر كلي،

(٢٩) - لسان الميزان ، المجلد الرابع ، ص ٣١٧ .

(٣) - مصطلحات الكاشاني ، (بهامش منازل السائرين) ، ص ١٠٨ .

وكذلك الجمال والعبادة الى ما هنالك من أمور كلية . وهذه الفكرة موجودة في بعض المسالك العرفانية وقد عبّر عنها بعبارات مثل " العقل الكلي " و " الكل في الكل " ، غير أن ما يفرّق ابن الفارض عن غيره هو ربط " الكل " بجميع المظاهر الجزئية حتى انتفى الجزء عنده ولم يبق سوى الكل . لذلك نراه يقول صراحة في القصيدة الخمرية : (١٤٢) " ... وقد وقع التفريق والكل واحد " .

والتائّية الكبرى هي المصدر الرئيس لاستخراج نظرية " الكلية " الفارضية ، وهذا المصطلح يرد في القصيدة المشار اليها سبعا وثلاثين مرة ، وعلاوة على وروده في قصائد أخرى وان بنسبة أقل . فمثلا يقول في التائّية الكبرى : (٧١)

فكل فتى حب أنا هو ، وهي حـ ب كل فتى ، والكل أسماء لبـ

فيلاحظ انه بعد ربط الكل الأولي بنفسه الذي هو مظهر المحبّين ، ثم بهما - مظهر المحبوبة - يجمع الطرفين في وحدة كلية من خلال " الكل " الثالثة ، ويقصد بها كل المحبّين والمحبوبين الذين ذكروهم في الأبيات السابقة للمبتمست المذكور أمثال لبنى وبشينة وعزة وقيس وكثير وجميل ، فهو "أ" كلهم ليسوا سوى مظاهر لحقيقة واحدة ، والحب الذي ظهر من خلال هو "أ" الأفراد ليس الا مظاهر مختلفة للحب الكلي ، كالشمس التي تنعكس على مرآيا متعددة دون أن تخسر ذاتها المتحدة الواحدة . والظهورات المتعددة في المرآيا ليست أكثر من ظهورات عرضية لذات جوهرية كلية لا تنقسم ولا تتجزأ . هذا مثل الجمال الكلي عند ابن الفارض ، فانه وان تجلّى في مظاهر الطبيعة المتعددة فانه لا يحكي سوى عن حقيقة جمالية واحدة مطلقة . ومثله العبادة ، فهي تكون في أكثر من مظهر واحد ولكنها حقيقة واحدة ، فالحب واحد والجمال واحد والعبادة واحدة ، وما نراه من تعدد ليس أكثر من ظلال لحقيقة كلية لا تتجزأ ولا يخرج عنها شيء .

وهذه الكليات عند ابن الفارض ليست بعيدة عن المثل الأفلاطونية ، فالمظاهر الوجدانية هي الظلال لتلك الكليات المثالية المتوحدة ، وتلك الكليات لا تخرج عن الكل الواحد ، أو المثل الأعلى ، الذي هو الجامع لجميع الحقائق الكلية ،

لذا كان الكل مجموعا في الكل ، ولا يخرج عن الكل شيء ، إذ أن " بسيط الحقيقة " أي الله هو " كل الأشياء " .

ومن مقاطع التائية الكبرى التي يكرر فيها ابن الفارض لفظة " كل " مقطع يتكوّن من عشرة أبيات ترد فيها اللفظة المشار إليها اثنتين وعشرين مرة ، وهو قوله : (٨٢ و ٨٣)

فلو منحت كل الوري بعض حسنهما	خلا يوسف ، ما فاتهم بمزينة
صرفت لها كلّي ، على يد حسنهما	فضاعف لي احسانها كل واصلية
ويثني عليها في كل لطيفة	بكل لسان المال في كل لفظة
وانشق ريشها بكل دقيقة	بها كل أنف ناشق كل مينة
ويسمع مني لفظها كل بضعة	بها كل سمع سامع متنصت
ويلثم مني كل جزء لشامها	بكل فم ، في لثمه كل قبلية
فلو بسطت جسمي رأت كل جوهرا	به كل قلب فيه كل محبة
وأغرب ما فيها استجدت وجاد لي	به الفتح كشفا مذهبا كل ريبة
شهودي بعين الجمع كل مخالف	ولي اختلاف ، صده كالمودة

قد تكون هذه الأبيات العشرة من أعمق الأبيات الواردة في ديوان ابن الفارض وأكثرها احتواء للمعاني المرفانية . ففيها يبيّن شاعرنا الصوفي خلاصة عقيدته في الكلية الواحدة . ومن المستغرب حقا أن شارحا لتائية ابن الفارض كالفرغاني ، لم يول لفظة " كل " في هذه الأبيات العشرة اهتماما ولم يخرجها عن معناها ومدلولها الفويين ، بالرغم من قوله في شرح البيت الثاني : " ... ونتيجته التي هي كل الوصلة اني أشهد كل شيء بكل شيء وأسمع كل شيء من ذرات ظاهري ومن قوى باطني ، وهكذا أشم وأذوق والمس كل شيء بكل شيء " (١) .

والحقيقة هي أنه لا يمكن الوصول الى فهم صحيح لهذه الأبيات العشرة إلا

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص ٣٥١ .

بتقسيم الأبيات والأشطار ثم جمع كل وحدة من المصطلحات والكلمات الواردة بعدد كلمة " كل " ضمن مجموعات لها مدلولاتها ومعانيها العرفانية . ففي البيتين الأولين ترد كلمة " كل " ثلاث مرّات مرتبطة بالورى وبمنفسه وبالوصلة . وفي هذه المرات الثلاث لا يمكن التبدل في اعطاء العبارة أكثر مما تحتمل ، وقد لا يتمدّى المقصود منها أحيانا التركيز على الكلمة وتكرارها بفية تبيان أهميتها ، غير أن الحال يختلف في الأبيات الستة الأخرى (٣ - ٨) ، وقد يكون البيتان الأولان تمهيدا للأبيات اللاحقة التي يبيّن من خلالها عقيدته .

٢ - الكلية ومصطلحات الأفراد (الذرة - الدقيقة ... الخ)

ففي المصارع الأولى للأبيات الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن يربط الشاعر بين " كل " والذرة واللطفية والدقيقة والمضنة والجسرة والجوهر ، ولهذه المصطلحات الستة خطرهما في التراث الفلسفي ، فالذرة هي الوحدة الأولى التي تتركب منها المادة في الكون ، ولها أهميتها في الفكر الفلسفي منذ أقدم العصور . أما اللطفية فهي " كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسمها العبارة ، وقد يطلق بازاء النفس الناطقة " (١) . وقد يعبر عن الروح عند بعض العرفاء باللطفية الربانية . واللطفية هي الصيغة الموءنة للطف ، وهو ضد الكثيف وقد أخذت هذه العبارة حيزا هاما في تراث المسالك العرفانية ، إذ اعتبرت أن اللطف هو الوجود الحقيقي وقد يتكشف اللطف فيظهر في عالم الأعراس . والعارف الذي يكون قائما في العوالم العنصرية الكثيفة يجب أن يتلطف كي يصل الى الحقيقة الكلية الالهية ، بل الى الحق الذي هو " اللطف الخبير " (٢) . والدقيقة هي السر الذي لا يحيط به أحد ، والدقائق عند العارفين أجل من

(١) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٨٩ .

(٢) - سورة الانعام ، الآية : ١٠٣ ، وسورة الحج ، الآية : ٦٣ ، وسورة لقمان ، الآية : ١٦ ، وسورة الملك ، الآية : ١٤ .

الحقائق (١) . وأما البضعة فقد تكون القلعة الواحدة ، وفي حيز الأعداد فهي " اسم لمفرد مبهم من الثلاثة الى سبعة ، وقيل البضع ما فوق الثلاثة وما دون السبعة (٢) . والجزء " ما يشترك الشيء عنه وعن غيره " (٣) . والجوهر لـه مكانة خاصة عند الحكماء ، وقد أتى الشريف الجرجاني بتعريف جامع له يختصر فيه معظم ما قيل في الجوهر ، وهو قوله : " الجوهر مادية اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع ، وهو منحصر في خمسة : هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل ، لأنه اما أن يكون مجردا أو غير مجرد . فالأول اما أن لا يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتميز أو يتعلق . والأول العقل والثاني النفس ، والثاني من التريد ، وهو أن يكون غير مجرد ، اما أن يكون مركبا أو لا . والأول الجسم والثاني اما حال أو محل ، الأول الصورة والثاني الهيولي . وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية فـسي اصلاح أغل الله بالنفس الروحاني والهيولي الكلية ، وما يتعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية . قال الله تعالى : (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا) . واعلم أن الجوهر ينقسم الى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة ، والى بسيط جسماني كالعناصر . والى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل ، والى مركب منهما كالمولدات الثلاث " (٤) .

وهكذا جمع ابن الفارض هذه الألفاظ الستة المشار إليها جميع الأصـول والمبادئ المكوّنة للوجودين المادي والروحاني . فما من شيء في الوجود يخرج وجوده عن هذه المبادئ الستة ، وقد ربطها شاعرنا بـ " الكل " ، فجمع بين " الكل " - الحق - الشامل للوجود وبين مبادئ الوجود ، فصارت الكلية مرتبطة بالجزئية ، فلا الجزء يخرج عن الكل ولا الكل يتحقق دون الجزء الفرد .

(١) - فـرهـنـك لغات واصلاحات وتعبيرات عرفاني ، ص ٢١١ .

(٢) - تعريفات الجرجاني ، ص ٤٧ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٤) - المرجع السابق ، ص ٨٣ .

٣ - " الكل " ومصطلحات الحواس (الطرف - اللفظة - الهبة ... الخ)

أما في الأقطار الثانية من الأبيات الستة المذكورة ، فابن الفارض يربط " الكل " بالحواس الخمس الظاهرية علاوة على الحاسة السادسة الباطنة الكامنة في القلب . فالطرفة تعبير عن حاسة البصر ، واللفظة تعبر عن الحاسة اللسانية (وهنا تجدر الإشارة الى أن اللسان عند ابن الفارض وهو آلة للنطق قبل أن يكون آلة للذوق ، ولذلك من الأفضل تسميتها بالحاسة اللسانية بدل حاسة الذوق) ، والهبة إشارة الى حاسة الشم ، والتنصت يعبر عن حاسة السمع ، والقبلة تشير الى حاسة اللمس (أو الشعور اللمسي) ، وقد ألحق هذه الإشارات الخمس بالذرف واللسان والأنف والسمع والفم الممثلة للحواس الخمس ، وربط جميعها بلفظة " كل " ، ثم انتقل الى الحاسة الغفوة ادية الباطنة ، فربط " الكل " بالقلب والمحبة ، تعبيراً عن عقيدة الكلية . وقد اختار ابن الفارض القلب ليعبر عن الحقيقة الغيبية ————— للإنسان ، ولم يختار النفس أو الروح مثلاً ، لأن القلب ، في عرف الحكماء ، هو " لليفة ربانية " ... وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان ... وهي المدرك والعالم من الانسان والمخاطب والمطالب والمعاتب " (١) .

وفيما يتعلق بربط ابن الفارض عبارة " كل " بالحواس الخمس بصورة واضحة ، فذلك لم يأت في موضع واحد فقط ، بل ورد في الديوان في خمسة مواضع على عسدد الحواس . فعلاوة على الموضع المشار اليه في التائية الكبرى سابقاً ، والذي يعتبر الأهم ، فقد ورد أيضاً في قوله : (٩٧)

فلفظ <u>وكلّي</u> بي لسان محسّذ	ولحظ <u>وكلّي</u> في عين لمبرتسي
وسمع <u>وكلّي</u> بالندى أسمع النداء	<u>وكلّي</u> في ردّ الردى يد قسوة

ففي هذين البيتين يشير الى أربع حواس ويترك حاسة الشم . والجدير بالذكر أن الشاعر في هذا الموضع يستعمل آلة الذوق التي هي اللسان ، للنطق ، ولكن

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص ص ١٨٦ و ١٨٧ .

مجزء. ذكر اللسان فهو اشارة ضمنية الى حاسة الذوق . وبصورة أكثر اختصارا يقول : (١٠١)

وكلي لسان شاطر ، مسمع ، بيد لندلق وادراك وسمع وبالشفة

وكما يلاحظ ، لقد ترك شاعرنا حاسة الشم هنا أيضا . ثم انه يربط بين

" الكل " وحاستي السمع والندلق في بيت آخر قائلا : (١٢٨)

فان حدثوا عنها ، فكلي مسمع وكلي ان حدثتهم السن تتلوا

ويربط أيضا حاستي السمع والبصر بـ " الكل " في قوله : (١٤٥)

وكل سمع عن اللاحي به صمم وكل جفن الى الاغفاء لم يمج

فهذا الربط اللافت للنظر بين حواس الانسان و " الكل " لا يمكن أن يكون مصادفة أو مجرد تركيب كلامي ، بل أن وراءه فلسفة عرفانية عميقة يزيد ابن الفارض من خلالها أن يربط بين الحق - الكل - وبين الانسان العنصري المحسوس . وقد يكون في ذلك اشارة خفية جدا الى عقيدة ظهور الحق وتجليه في الهيكل الانساني المحسوس ، كما ورد في الحديث الشريف : " سترون ربكم كما ترون القمر في ليلة أربع عشر وتشكرونه " (١) . وهذا الظهور لا يمكن الا أن يكون في الهيكل الانساني لأنه أشرف المظاهر المحسوسة وأكثرها لياقة للتجلي الالهي التمام . فهل كان يستلجح ابن الفارض أن يقول صراحة : ان الله يظهر عيانا في هيكل الانسان العنصري ، أعني هذا الانسان صاحب الحواس الخمس ، فيكون لسان الحق - الكل - ناطقا بيننا ، وبصر الحق شائرا إلينا ، وسمعه منصتا لكلامنا . وليس غريبا أن يعتقد ابن الفارض بهذا اعتقاد ، لاسيما وأنه لم يكن بعيدا عن العصر العالمي الذي ظهرت فيه دعوات عرفانية تعتقد بالظهور الالهي في الهيكل الانساني . إلا أن شاعرنا الذي كان يعيش في العصر الأيوبي لم يكن بإمكانه اطلاقا أن يصرح بذلك جهارا ، فحلت الاشارة عنده مكان العبارة ، فجاء تعبيره عن هكذا عقائد بهذه الصورة السريّة الباطنية البحتة .

(١) - صحيح البخاري ، الباب الرابع والعشرون ، من كتاب التوحيد .

غير أن المسالك العرفانية التي تعتقد بظهور الحق - الكل - في هيكسل
الإنسان ، هذا الإنسان الحقيقي صاحب الحواس الخمس ، قد اعتقدت أيضا بأن الله
المشهود المحسوس ليس هو الحق الغيبي ، بل أن ما نراه هو ظاهر الغيب ، وبعبارة
أخرى ، أن اللاهوت ظهر في الناسوت دون أن يصير ناسوتا ، فإن اعتبر الناسوت
لاهوتا كان ذلك الشرك بعينه . ولذا نرى ابن الفارض يعود لينزه " الكل " عن
الحواس بعدما كان قد ألمقه بها ، ليعتبر أن وصف الحس لكل الحق إنما هو
شرك ، فقال : (٩٧)

وعن شرك وصف الحس كلّي منسّره وفي وقد ركدت ذاتي نزهتسي

وهذه " الكل " التي يربطها بنفسه من خلال ضمير الياء هي الكل الواحدة
المتوحدّة الشاملة للوجود وهو ضمنها ، وفي الحق . ويجب أن يفهم هذا البيت من
خلال عقيدة ابن الفارض في الوحدة الكلية . وهذا الكل ، في مقام اللاهوت ، كان
منزها عن وصف الحس الناسوتي . وهكذا نرى إلى أي حدّ كان لربط كلمة " كسل "
بالحواس الإنسانية خلرها في كشف عقائد ابن الفارض السرية ، تلك العقائد التي
جعلت الكثير من علامات الاستفهام تدور حول مذهبه وشخصيته على مدى عدة قرون .

٤ - الكلية والعالمان الأكبر والأصغر

وبهذا الأسلوب الرائع البديع استلّاع شاعرنا أن يربط " الكلية " بالوجودين
الكوني والإنساني ، وبعبارة أخرى ، بالعالم الأكبر والعالم الأصغر . فالعالم
الأكبر هو الوجود الكوني العام ، ويقابله الأصغر المعبر عنه بالإنسان . فكأن
الكل لا ينفصل عن مكونات العالم الأكبر ، شهوده وغيبه ، كما لا ينفصل عن الإنسان
أي العالم الأصغر ، شهوده وغيبه . فشهوده هي الحواس الظاهرة وغيبه هو القلب
الباطن . وبالنتيجة استطاع ابن الفارض التعبير عن الوحدة الكلية بأسلوب
شاعري لطيف مفعم بالإشارات قلّما توصل إلى مثله شاعر . وكما هي عقيدة الحكماء
في أن العالم الأكبر يقابل العالم الأصغر ، كذلك وضع ابن الفارض هذا التقابل

في التركيب النظمي ، فجعل الأشطار الأولى من الأبيات الستة المشار إليها تتبَّع
عن السالم الأكبر ، وجعل في مقابلها الأشطار الثانية التي تتبَّع عن السالم
الأصغر - الإنسان . فجاء التركيب النظمي مطابقا لفكرة الترفائية ، وفي هذا
أيضا الكثير من الدقة والبراعة .

ولما كان الكل هو الحق تعالى ، كما تمّ توضيح ذلك ، كان الوجود بمظهره
الكوني العام والإنساني الخاص هو الحق نفسه . فالك لا ينفصل عن الوجود عينه .
وابن الفارض لم يرغب في الإفصاح علانية عن هذه العقيدة المخالفة تماما لمعتقدات
المؤمن الذين يفتنون بين الوجود وموجده أي الله ، لذا وضع تلك العقيدة في
هذا القلب الخفي الذي لا يتيسر حله بسهولة وخاصة من قبل المؤمن الذين لهم
يكن ابن الفارض راغبا في الإلغاء عليها .

هـ .. الكل والجوهر - الكل والقلب

وتجدر الإشارة الى أن الممتنع للمواضع التي ترد فيها كلمة " كل " فهي
ديوان ابن الفارض يلاحظ الشبه اللافت للنظر فيما بينها . فكما ربط في البيت
المشار إليه سابقا بين الجوهر والقلب في الدار فكرة الكلية ، كذلك كرر هذه
الفكرة مع المصطلحات نفسها في موضع آخر حيث قال : (١٦٤)

ولو بسلك جسمي رأيت كل جوهر به كل قلب ، فيه كل غرام

ففي المقارنة بين عدا البيت والبيت السابق الذكر ، وهو : (٨٢)

إذا بسلك جسمي رأيت كل جوهر به كل قلب ، فيه كل محبة

يلاحظ أن البيتين متساويان تماما ما عدا في كلمة واحدة هي الغرام في
الأول والمحبة في الثاني ، وهذا التفسير لم يكن إلا حاجة القافية الى ذلك .
ينتج من عدا أن ربط الشاعر بين الجوهر والقلب والحب والكلية ليس صدفة ، بل
هو أمر أساسي في فكر ابن الفارض الصوفي .

فلو عدنا الى تعريف الجرجاني للجوهر ، وكذلك الى تعريفه للقلب لصارت
المسألة أكثر وضوحا . فالجوهر منحصر في خمسة أمور ، ثلاثة محدودة واثنان

مجردان ، فالمحدودات هي الهيولى والصورة والجسم ، أما المجردان فهما النفس والعقل (١) . ولما كان ابن الفارض قد ذكر الجسم في البيت الآنف الذكر ، لذا قسّم جسمه الى أربعة أقسام جوهرية هي : الهيولى والصورة والنفس والعقل ، وفي كل واحد من هذه الجواهر استقرّ قلب ، أي " لطفة ربّانية " (٢) على حدّ تعريف الجرجاني ، وفي كل لطفة استقرّت المحبة . وبذلك قسّم ابن الفارض ذاته التي عبّر عنها بالجسم الى ثلاثة أقسام هي : الجوهر وفيه القلب وفي هذا الأخير الحب . فكان وجوده مركبا من ثلاثة أمور لطفة مثلثة الدرجات ، فاللطف (الجوهر) والأكثر لطافة (القلب) ثم الألف (الحب) . وهنا أيضا مثل سائر المواضع ، وضع ابن الفارض فكره في قالب التثليث ، ولكن هذا التثليث ، كما هي أغانيسم النصارى ، ثلاثة في واحد ، وهذا الواحد هو " الكل " ، ولهذا السبب سبقت كلمة " كل " الكلمات الأربع في البيتين : الجوهر والقلب والفراغ والمحبة (٣) .

٦ - الكل والصورة والمعنى

ومثلما ربط بين " الكل " و " الجوهر " ، كذلك ربط بين " الكل " و " الصورة والمعنى " ، وذلك في قوله : (١٠٦)

وفي عالم التركيب ، في كل صورة ظهرت بمعنى ، عنه بالحسن زينت
وفي كل معنى ، لم تبته مظاهري تصوّرت ، لا في صورة هيكلية (٤)

فالصورة إشارة الى الظاهر والمعنى يشير الى الباطن ، وبذلك كان شاعر
الأشياء وباطنها مرتبطتين بالكل ، وهذا يعني أن الحق الكلي لا ينفصل عن المظاهر

- (١) - تعريفات الجرجاني ، ص ٨٢ .
- (٢) - المرجع السابق ، ص ١٨٦ .
- (٣) - لم يربط الشراح ، كالجوريني والنايلسي ، في شرح البيت بين الجوهر والقلب والحب من جهة ، وبين فكرة الكلية من جهة أخرى ، لذا جاء شرحهم مبنياً على الظاهر اللغوي للبيت مع بعض التأويل المفتقرة الى القرائن المنطقية (أنظر : شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ١٦٣) .
- (٤) - ورد هذا البيت في شرح الفرغاني - منتهى المدارك - الجزء الثاني ، ص ١٥٣ ، بالصورة التالية : وفي كل معنى لم تبته مظاهري تصوّرت لا في هيئة صورية .

كما لا ينغفل عن البواطن ، فهو الداهر الباطن والغائب المشهود .

٧ - الكل والحب

وقد ربط ابن الفارض بين " الكل " والحب وخصائصه في غير موضع فــــي ديوانه ، فهو يقول : (١٥٤)

كل البدور اذا تجلّى مقبلاً تصبو اليه وكل قدّ أعيى
ان قلت : عندي فيك كل صباة قال : الملاحه لي وكل الحسن في
وكذلك قوله : (١٧٠)

لو أن كل الحسن يكمل صورة ورآه كان مهتلاً ومكبّــــرا

المعروف في تصوف ابن الفارض أن المحب هو مظهر الحب ، والمحبوب الحق هو مظهر الحسن . ففي البيت الأول يذكر " كل البدور " ويريد بذلك ، على حد قول النابلسي ، " النفوس الانسانية الكاملة التي هي مجلى ومظهر لشمس الوجود الحق في ظلمة عالم الامكان " (١) . أما عبارة " كل قدّ أعيى " فتمني " كل مقدار حسن الاعتدال من صور أهل الكمال والجلال والجمال " (٢) . وبذلك تكون الصور الجمالية الكمالية الامكانية قد جمعت في الحقيقة الكلية ، وقد أظهر ابن الفارض ذلك لغثا ، علاوة على المعنى ، عندما الحق كلاً من عبارتي " البدور " و " القدّ " بكلمة " كل " .

وفي البيتين الآخرين المذكورين يربط " الكل " بالصباة التي هي حقيقة المحب ، وكذلك يربط " الكل " بالحسن الذي هو حقيقة المحبوب . ولما كان الأمران مرتبطين بحقيقة كلية واحدة ، لزم أن يكونا واحدا في " الكل " ، فكان الحب والحسن ، وهما مظهران متقابلان ، مجموعين في الحق وذلك من خلال كلمة " كل " .

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، ص ٢٠٧ .

(٢) - المرجع السابق .

وفي الغار أسلوبه الخزلي في النظم ، يربط ابن الفارسي بين " الكل "
والعبارات المستحتملة في شعر الحب ، فيقول : (١٦٤)

بمن اعتدي في الحب لو رمت سلوة	وبي يقتدي في الحب كل امام
وفي كل عضو في كل صابسة	اليها وشوق جاذب بزمامسي
تثنت فخلنا كل عطف شهيرة	قضيبتنا ، يملوه بدر تمام
واي كل عضو فيه كل حش بهما	اذا ما رنت وقع لكل سهام
ولو بسلك جسمي رأت كل جوعر	به كل قلب ، فيه كل غرام

وهنا يلاحظ كيف يعتمد ابن الفارض تكرار كلمة " كل " ، ففي هذه الأبيات
الخمسة أورد تلك الكلمة عشر مرّات ليلفت النظر اليها . وكان الأبيات الأربعة
الأولى تفصيل للمجمل المذكور في البيت الخامس .

٢ - الكل والقبيض والبسط

ونرى الشاعر يجمع " الكل " مع المصطلحات والأفكار الصوفية الصرفة ،
وذلك ليبيّن عن الحق ضمن الآثار الصوفي الصرفة التقليدي ، فيقول : (١٠٦ و ١٠٧)

وفي رحموت البسط ، كلّي رغبة	بها انسلت آمال أهل بسطتي
وفي رهوت القبيض ، كلّي هيبة	فغيمما أجلت العيون مني أجلت
وفي الجمع بالوصفين كلّي قرينة	فحيّ على قرين خلالي الجميلة

ففي هذه الأبيات يشير ابن الفارض الى حالي البسط والقبيض عند الصوفية .
ويوضح الجرجاني المقصود من هذين المصطلحين بقوله انهما " حالتان بعد ترقّي
العبد عن حالة الخوف والرجاء ، فالقبيض للمعارف كالخوف للمستأمن ، والفرق بينهما
أن الخوف والرجاء يتملّقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب ، والقبيض والبسط بأمر
حاضر في الوقت يقرب على قلب المعارف من وارد غيبي " (١) . لذلك ربط ابن

(١) - تشریفات الجرجاني ، ص ١٧٨ .

الفارغ البسلا بالرحمة والقبحى بالرغبة . وفي هاتين الحالتين يريد " الكل " بالرغبة والهيبة ، فيكون الحق في مقام الفرق شاعرا في حالين . ولكن في مقام الجمع يريد بين " الكل " والقربة حيث تنتفي الحالتان الأوليان . وهكذا ينتشر الى الحق من خلال احوال العارف ، وكان العارف الكامل ، أو الانسان الكامل ، هو " الكل " ويظهر في احوال العارفين ومقاماتهم .

٩ - الدل والبطل

وتبقى الإشارة الى بيت من التائيّة الكبرى قد تكون من أهم ما نلزمه شاعرنا في هذا الباب ، وهو قوله : (٩٠)

فكلّى كلّى لالب متوجّسه ويعفّى بعفّى جاذب بالأعنة

ويبدو أن هذا البيت قد حير الشارح الفرغاني مما جعله يدي له أكثر من وجه واحد (١) ، ولكن دون أن ينتبه الى المقمود من " الكل " الذي هو الحق تعالى ، كما عرّف ذلك كل من الجرجاني والكاشاني (٢) . فاعتبر الفرغاني "الكل" اما النور البسلا المفاني ، أو ما ظهر في الصورة الاجمالية المجدية ، أو الصورة التفصيليّة بجميع اجزائها واجناسها (٣) . غير أنه لو اعتبرنا " الكل " هو الحق الكلي ، و " البعض " هو ظهور الحق ، أي جزء الكل ، في المظاهر المحدودة لتبين مقمود ابن الفرغ من البيت المشار اليه . ففي الظهور الكلي الالهسي لا وجود سوى للحق ، لذا يالّب الحق الحق ويتوجه اليه ، وهذا ما يعبّر عنه بالوحدة الكلية . والتائيّة الكبرى ليست سوى تفصيل لهذه الوحدة . وفي المقابل تأخذ مظاهر الحق الكونية الجزئية بأعنة بعضها ، وتتجاذب لأنها غير منقطعة عن " الكل " ، بل هي مجموعة في " الكل " ، وهذا هو بعينه الانسجام الكونسي

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٣٧ و ٣٨ .

(٢) - تشریفات الجرجاني ، ص ١٩٥ ، ومصالحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ١٠٨ .

(٣) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٣٧ .

والترابط الكوني الأولي الذي أشار اليه عدد من الفلاسفة ، وطبقا للخصائص المميزة لكل من " الكل " و " البعض " ربط التوجه والطلب بالأول ، والجذب بالثانية . إذ أنه لا يوجد في الطلب والتوجه ارتباط وتلاق ، وفي "الكل" المتوحدة لا يمكن أن يوجد ترابط وتلاق لأنها وحدة كلية غير مجزأة . والتجاذب يكون في مظاهر الأشياء ، لأنها في ظاهرها متباعدة وفي حقيقتها واحدة ، والظاهر يصير الى الحقيقة الباطنة ، فتتجاذب الأبعاد لتسود الى أصلها الكلي المتحد .

كل هذا يبين كم كان ابن الفارض دقيقا في انتقاء الألفاظ والمصطلحات ، وفي الربط فيما بينها . وهكذا يمكن القول أن " الكل " مصطلح فارسي له خطره ومدلولاته الهامة ، وليس عبارة عن لفظة معجمية ترد للاضافة ليس إلا . ومن كل هذا التفصيل يتضح مدى نبوغ ابن الفارض في اختراع التراكيب الاصلاحية اشارية ، والتي عبر من خلالها ، بأسلوب سرّي مبهم ، عن أهم معتقداته وأكثرها دقة وحساسية .

xxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxx

xxxxxxx

xxxx

الفصل الخامس

=====

التجلي والمشاهدة في شعير ابن الفسار

=====

١ - فكرة التجلي في الأديان والمذاهب

قد لا يوجد دين أو مذهب عرفاني إلا وتطرق لفكرة التجلي بشكل أو بآخر ، بل أن فكرة التجلي قد تكون الأساس الذي تبنى عليه كل عقيدة روحانية لأنها الوسيلة الأولى لايجاد الارتباط بين الغيب والشهود والحق والخلق والله والإنسان والخالق والمخلوق .

فلو تأملنا الأساس الذي تبنى عليه الأديان السامية الثلاثة : اليهودية والنصرانية والاسلام ، لوجدنا أن ركائز هذه الأديان تقوم على عقيدة التجلي . فالله تعالى تجلى لموسى على الجبل وتكلم معه من خلال الشجرة المباركة وكانت النتيجة أن صعد موسى من سطوة ذاك التجلي ، ولولا هذا التجلي الإلهي لانعدمت قيمة جميع المبادئ التي تقوم عليها اليهودية . أما النصرانية ، فتستمد في معتقداتها على شخص المسيح ، والمسيح هو التجلي الإلهي في العالم الإنساني ، وبعبارة أخرى ، أن الأب تجلى في الابن وظهر للخلق من خلاله ، ولذلك كان المسيح يقول ، كما ورد في انجيل يوحنا : " الذي يراني يرى الذي أرسلني " (١) ، لأنه المرأة الجليلة الحاكية عن الله تعالى وتقدس . وفي الاسلام لا يختلف الحال كثيرا عن النصرانية أو اليهودية ، ففي موازاة تجلي الله في الإنسان الذي كان شخص المسيح ، تجلى الله للعالم في الدور المحمدي من خلال الكتاب ، أي القرآن . فكما صعد الجبل عندما تجلى الله عليه لموسى ، قال الله تعالى في القرآن :

(١) - انجيل يوحنا ، الاصحاح الثاني عشر ، ٤٥ .

(لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله) (١) .
وهكذا نلاحظ أن الأسس التي تقوم عليها الأديان هي مظاهر التجلي المختلفة ،
أما في شجرة أو شخص أو كتاب ، والله قادر على أن يتجلى في أي مرآة كونية
يشاء .

ولو نظرنا إلى بعض الفلسفات ، لرأينا أن الفلسفة الاشراقية المنسوبة
في أساسها لأفلاطون ، تقوم على فكرة التجلي . حتى أن فلسفة أفلاطون نفسه تقوم
على نظرية المثل ، وبالتالي فالعالم والمظاهر الدنيوية كلها تجليات للممثل
النسبي ، وبعبارة أخرى ، الكون بأسره عند أفلاطون إنما هو مجلي الحق . وفلسفة
أفلاطون هذه الاشراقية استمرت في الفلسفة الإسلامية ، وخير ممثل لها الحكمة
الاشراقية التي اكتملت مع شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي المقتول ، وبالتحديد
في كتابه " حكمة الاشراق " . فهو يميز عن الله بنور الأنوار ، والكون بأسره ،
المعقول منه والمحسوس ، يقوم على القاعدة النورية ، أي أن تجلي نور الأنوار
على المعقولات ثم على المحسوسات هو علة وجودها (٢) . وهذا التجلي الاشراقي
يشبه إلى حد بعيد التجلي الشهودي عند الصوفية الذي هو " ظهور الوجود المسقى
باسم النور " (٣) .

وتظهر فكرة التجلي الإلهي بوضوح أكثر في المذاهب الإسلامية الباطنية
والمصوفية . غير أن التجلي عند المصوفية يكون عاما ، أما عند المذاهب الباطنية
فهو خاص بالإنسان . أي أن التجلي الإلهي عند الباطنية لا يكون إلا في أشرف
المخلوقات الذي هو الإنسان . فالله يتجلى ، فضلا ورحمة منه على العالمين ، في
إنسان يكون من رآه كمن رأى الله ومن استمع إلى كلامه كمن استمع إلى كلام الباري

(١) - سورة الحشر ، الآية : ٢١ .

(٢) - عثر السهروردي المقتول عن هذه العقيدة بالتفصيل في كتابه " حكمة الاشراق "
ولكن دون أن يشير إلى مصطلح " التجلي " إذ أن لحكمة الاشراق تعبيرات خاصة
تختلف في بعض وجوها عن مصطلحات التصوف .

(٣) - مصطلحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ١٧٥ .

عز وجل . أما الموفية ، فالتجلي عندهم يكون عاما في الوجود ، أي أن العالم كله آية للتجلي الالهي ، فيرون الحق في كل معقول يعقلونه وفي كل محسوس كائن في عالم الحس . والتراث الصوفي بأكمله تعبير عن هذه العقيدة . ويمكن القول ، دون حرج ، أن ابن الفاروق كان من خير من عبّر عن هذه العقيدة شعرا ، وهذا ما سيأتي تفصيله لاحقا .

٢ - التجلي وأنواعه عند الموفية

يعرف ابن عربي التجلي بأنه " ما ينكشف للقلوب من أنوار الفيوب " (١) . وقد أخذ التعريف هذا كل من عبد الرزاق الكاشاني في رسالة مصطلحاته (٢) والشريف الجرجاني في " التعريفات " (٣) دون أي تغيير ، غير أن الأخير قد زاد على كلام الشيخ الأكبر شرحا في قوله : " انما جمع الفيوب باعتبار تعدد موارد التجلي ، فان لكل اسم الهي بحسب محيطه ووجوه تجليات متنوعة " (٤) .

والتجلي عند الموفية ثلاثة أقسام : التجلي الذاتي والتجلي الصفاتي والتجلي الشهودي . وقد قيل غير ذلك إذ قسموا التجلي الى ذاتي ومفاتيحي وأفعالي .

أ - التجلي الذاتي

أما التجلي الذاتي ، فهو " تجلي الذات وحدها لذاتها ، وهي الحضرة الأحدية التي لا نعت فيها ولا رسم ، إذ الذات التي هي الوجود الحق المحض وحدته عينه لأن ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق ، وهو لا شيء محض فلا يحتاج في احديته الى وحدة وتعين يمتاز به عن شيء إذ لا شيء غيره ، فوجوده

(١) - مصطلحات الموفية لابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٩٠ .

(٢) - مصطلحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ١٧٤ .

(٣) - تعريفات الجرجاني ، ص ٥٣ .

(٤) - المرجع السابق ، ص ٥٣ .

عين ذاته . وهذه الوحدة منشأ الأحدية والواحدية لأنها عين الذات من حيث هي ...
والحقائق في الذات الأحدية كالشجرة في النواة ، وهي غيب الفيوب " (١) . وقد
عبّر الجرجاني عن التجلي الذاتي هذا بصورة تختلف بعض الشيء عن تعريف الكاشاني
المشار إليه ، إذ قال ان "التجلي الذاتي ما يكون مبدوءه الذات من غير اعتبار
صفة من الصفات معها ، وان كان لا يحمل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات ، إذ لا
يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الاسمائية " (٢) .
ومن أهم التوضيحات التي وردت حول التجلي الذاتي ذاك التوضيح الحديث الذي
ربط كاتبه بين فكرة التجلي الالهي وقصة موسى على الطور . فقد جاء (مترجماً
عن الفارسية) "أن علامة التجلي الذاتي هو أنه لو كان لا يزال هنالك شيء باقياً
من وجود السالك ، فذاك يكون فناً الذات وتلاشي الصفات في سلوات أنوار ذلك
التجلي ، وهذا ما يسمونه الصعقة . وذلك كما كان حال موسى الذي سلب عن نفسه
من هذا التجلي وفنى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً ،
فلأنه رآه من الحق تعالى مشاعداً الذات ورويتها ، ولم يكن قد وصل إلى البقاء
بعد الفناء حيث كانت صفات وجوده ما تزال باقية بدليل قوله (أرني) عندما
تجلى نور الذات لطور النفس ، لذلك تلاشى وجوده وانك " (٣) .

ب - التجلي المفاتي

أما التجلي المفاتي ، فهو "ما يكون مبدوءه من صفة من الصفات من حيث
تعيينها وامتيازها عن الذات " (٤) . ويكون هذا التجلي ، عامة ، أما جلالياً أو
جمالياً . فالتجلي الالهي بصفات الجلال يكون من خلال ظهور العظمة والقدرة والكبرياء
والجبروت وينتج من ذلك الخشوع والخضوع لدى المبد . وتجلي الجمال يكون بظهور

(١) - مصالحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ص ١٧٤ و ١٧٥ .

(٢) - تعريفات الجرجاني ، ص ٥٣ .

(٣) - فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفاني ، ص ١١٩ .

(٤) - تعريفات الجرجاني ، ص ٥٣ .

الرافة والرحمة والذكاء ، والنتيجة هي السرور والأنس لدى السبد (١) . وقد فُصل ذلك الشيخ الأكبر ابن عربي في رسالة خاصة تعرف برسالة " الجلال والجمال " (٢) .

ج - التجلي الشهودي

الى هنا يتفق علماء التصوف في التجليين الأولين ، أما الثالث ، فالبعض اعتبره التجلي الشهودي ، بينما اعتبره / الآخر تجلي الأفعال . فالتجلي الشهودي " هو ظهور الوجود المسمى باسم النور ، وهو ظهور الحق بصورة أسمائه في الأكوان التي هي مظاهرها ، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل " (٣) . وفيما يتعلق بتجلي الأفعال للعبد ، فقد قيل أن علامته هي قلع النازل عن أفعال الخلق حيث لا يرى السالك في مقام السلوك سوى أفعال الحق وتندم أمامه أفعال البشر من خير وشر ونفع وضرر ومدح وذم (٤) .

٣ - التجلي في شعر ابن الفارض وملته بمال الحس

في جيمية ابن الفارض ستة أبيات قد تكون من أهم ما قاله شاعرنا ، وهي :
(١٤٦ و ١٤٧)

تراه ان غاب عني كل جارحة	في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم اذا	تألقا بين الحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخماثل فسي	برد الأصائل والأصباح في البلج
وفي مساقل أنداء الفمام على	بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم اذا	أهدى التي سحيرا أطيستب الأرج
وفي التثامي ثغر الكائن مرتشقا	ريق المدامة في مستنزه فسرج

- (١) - فـرهـنـك لغات واصطلاحات وتفسيرات عرفاني ، ص ١١٩ .
- (٢) - الرسالة موجودة ضمن مجموعة " رسائل ابن عربي " .
- (٣) - مصطلحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ١٧٥ .
- (٤) - فـرهـنـك لغات واصطلاحات وتفسيرات عرفاني ، ص ١١٩ .

فالبوريني ، وهو أحد شراح ديوان ابن الفارض ، يصف هذه الأبيات الستة بأنها " من ألف النظام وأحسن الكلام لأنه أسلوب غريب ونمط عجيب ، والضمير في تراه يعود للحبيب ، والمعنى : ان غاب عني الحبيب صارت جوارحي عيونا تراه في كل معنى لطيف رائق بهج . وفُسِّرَ ما أراده من المعاني التي يراه فيها عند غيبته بقوله : في نغمة المود وفي مسارح غزلان الخماثل وفي مساقط أنداء الثمام وفي مساحب أذيال النسيم وفي التشامي ثغر الكاس " (١) .

وخلاصة البيت الأول هو أن الشاعر يقول : " ان غاب عن النظر فاني أشاهده في سائر الصور " (٢) . وهذه الصور التي ذكرها ابن الفارض ، والتي يرى الحق الغائب المستور متجليًا فيها ، خمس : أربع منها مثالمر للطبيعة والخامسة تكون في المدامة . ويرى شارح مجهول لجميعة شاعرنا أن هذه البداية " شروع في وحدة الوجود وتوحيد الخواص " (٣) . ويوضح عبد الفني النابلسي في شرحه لهذه الأبيات أنها تفصيل لـ " التجلي الالهي والظهور الرباني " (٤) .

وفي شرح النابلسي للأبيات الخمسة الأخيرة ، يرى في قول ابن الفارض : " في نغمة العود ... الى آخر البيت " ، أن الوجود الحق يتجلى له وينكشف لأذانه في وقت السماع وطيب الألحان بصورة الصوت المطرب " (٥) . ويشرح البيت ، " وفي مسارح غزلان الخماثل ... الى آخر البيت " ، أن الحق تعالى يتجلى له ويظهر لميونه في صور مراعي الغزلان وبين الأشجار المجتمعة الملتفة " (٦) . ويستمر في شرح البيتين اللاحقين بقوله " أنه يتجلى الحق تعالى له أيضا في المواضع التي تسقط عليها أنداء الأمطار فيها ، وألوان الأزهار منتشرة كالبسال المنسوج بأنواع النقوش ويظهر لميونه كذلك منكشفا بصورة ما هناك ... وأنه

-
- (١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ٧٢ .
 - (٢) - شرح الجميعة لشارح مجهول (مخطوط) ، الورقة : ٢٤ .
 - (٣) - المرجع السابق ، الورقة : ٢٥ .
 - (٤) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ٧٢ .
 - (٥) - المرجع السابق ، ص ٧٣ .
 - (٦) - المرجع السابق ، ص ٧٣ .

تسالى يتجلى ويظهر بصورة المواضع التي يمرّ النسيم عليها ويتردد ، فتفوح منه روائح اليب ونفحات الأزهار من كل رطب ، وينكشف سبحانه بذلك لأنفه فيشمه ويلتذ بلذفه " (١) ، ولكنه عندما يصل الى البيت الأخير ، أي :

وفي التشامي ثغر الكاس مرتشفا ريق المدامة في مستنزه فرج
يلجا الى التأويل بعدما شرح المعاني الواردة في الأبيات السابقة شرحاً
ظاهرياً ، فيقول : " قوله : ريق المدامة ، كناية عن مطالعة المعاني الإلهية
والحقائق الوجدانية " (٢) .

فالواضح هو أن هذه الأبيات الستة قد أحرحت الشراح بسبب البيت الأخير
الذي يذكر فيه ابن الفارض صراحة مشاهدته الحق متجلياً في المدامة . فشاعرنا
في هذه الأبيات الستة يريد أن يقول كيف رأى التجلي الإلهي ظاهراً في مظاهر
الطبيعة المحسوسة ، وبعبارة أخرى في المحسوسات ، غير أنه لو أخذنا بهذا
المعنى للزم أخذ معنى البيت السادس في سياق معاني الأبيات الخمسة السابقة ،
وعذا يؤول الى فهم المدامة التي يذكرها الشاعر الصوفي في مدلولها الظاهري ،
بل والى القول بأن ابن الفارض نفسه يقرّ بشرب الخمرة ، وأكثر من ذلك فهو يرى
في ذلك تجلياً إلهياً ، ولو أردنا أن نتحاكى هذا المأزق فيجب أن نتوّل مظاهر
الطبيعة التي يذكرها تأويلاً صوفياً باطنياً ، وبذلك نكون قد عدمنّا فكرة التجلي
الإلهي في العالم المادي وخرجنا عن مقصود الشاعر .

وبعدو أن الباحثين القدماء والمحدثين قد انتبهوا لهذه المشكلة فسي
الأبيات الستة المذكورة ، فكانت النتيجة عند بعضهم تناسي البيت الأخير خلال
التعليق عليها ، كما فعل الدكتور عاطف جودة نصر إذ قال : " ولقد شهد الشاعر
الله في الألبان العذبة المشجية ، وفي الضياء الرائعة بين الفياض والأدغال ،

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ٧٤ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ٧٥ .

وفي البسط المنسوجة من النور والأزاهير وقد بثلثتها أنداء الغمام ، وفسيحي
النسيم يهدى الى الأرواح اذ يهب في عداة السحر نغما من الطيب والنفيس
الرحماني . وكل هذه التجليات انما هي على حد قول النابلسي (من جملة التعمينات
التي عينها الموجود الحق ، فظهرت به وظهر بها من حيث أسماؤه وصفاته
النظية) * (١) . وهكذا ، وبكل بساطة ، تناسى الباحث المذكور البيت الأخير
تناسيا كليا ، لا لسبب الا لأن التحليل العقلائي للأبيات يلزمنا بأخذ المدامسة
على أنها الخمرة المحسوسة ليس الا .

وتجدر الإشارة هنا الى أن ابن الفارغى كان يصرّ ، كلما أراد ذكر أمور
ظاهرية حسية لها أثر باطني معنوي ، على ذكر الخمرة مع جملة المظاهر الحسية ،
ومن أبين ذلك قوله في التائيّة الكبرى ، موضحا تأثير المحسوسات على باطنه
وأثرها المعنوي على نفسه : (٨٥ و ٨٦)

شبه لنقل الحس للنفس ، راغبا	عن : الدرس ، ما أبدت بوجي البديهة
لروحي يهدى ذكرها الروح كلما	سرت سحرا منها شمال وعشت
ويلتذ ان حاجته سمعي بالضحى	على ورق ورق شدت وثقت
وينعم طرفي اذ روتته عشية	لانسانه عنها بروق وأهتدت
ويمنحه ذوقي ولمسي <u>أكووس الشـ</u>	<u>راب</u> اذا ليلا عليّ أديت
ويوجيه قلبي للجوانح ، باطننا	بظاهر ما رسل الجسوارح أدت

فهذه الأبيات واضحة المعنى ، فالأمور المحسوسة التي يذكرها هي : نسيم
السحر وغناء الطير وبوارق الليل وكوؤوس الشراب ، وبذلك تكون الحواس الخمس
قد أخذت نصيبها من ذلك تماما . فنسيم السحر يكون من نصيب حاستي اللمس والشم ،
والغناء من نصيب السمع ، والبوارق من نصيب البصر ، والشراب من نصيب الذوق
والشم ، وذكر الكأس معها يضيف نصيبا لحاسة شالطة هي اللمس ، وهكذا يكون أثر
كأس الشراب على الحواس أكثر من أثر المظاهر المحسوسة الأخرى .

(١) - الرمز الشفري عند الصوفية ، ص ٢٩٠ .

وعنا نصل إلى النتيجة التي يمكن الحصول عليها من هذه الأبيات الستة الهامة ، وهو أن ابن الفارض يرى الله الثابت المستور متجليا في المظاهر المحسوسة كافة دون التمييز بين تلك المظاهر ، لأن تمييز الأشياء ، خيرا وشرا ، يكون بالنسبة للإنسان ، أما بالنسبة للحق المتجلي في المظاهر ، فلا خير ولا شر ، فالنقائص تزول في مذهب التوحيد العرفاني ، وهذه العقيدة هي إحدى العقائد الأساسية المكونة لتصوف ابن الفارض .

ومجمل القول ، أن التجلي عند ابن الفارض كان تجليا طبيعيا محسوسا أكثر منه معقولا ، وذلك لأن التجلي عنده مرتبط بالمشاهدة . وفي هذا النوع من التجلي الطبيعي كان ابن الفارض مبدعا أكثر منه مقلدا ، لاسيما و " أن رمز الطبيعة لم يكتمل إلا في دور متأخر " (١) . وهذا التجلي في مظاهر الطبيعة قريب من التجلي الموسوي الذي كان في مظهرين للطبيعة هما الجبل والشجرة .

علاوة على ذلك ، فإن قول الشارح المجهول للجيمية عند إيراد الأبيات الستة المشار إليها أنها " شروع في وحدة الوجود وتوحيد الخواص " (٢) ، لم يكن كلاما مرتجلا ، إذ أن الباحثين قد رأوا ارتباطا وثيقا بين نظرية تجلي الحق وحدة في الطبيعة وعقيدة الوجود ، " فليست وحدة الوجود لدى الصوفية بمحل عمن مذهبهم في التجلي والظهور الإلهي في أشكال الطبيعة المتنوعة ، وتحيل هذه العلاقة بين وحدة الوجود والتجلي الإلهي في صور العالم ، إلى تصور خاص بالجوامر ، المفات ، فالجوامر واعد وإن تعددت صفاته " (٣) .

وهذا التجلي المشهود المحسوس عند ابن الفارض لا يقف عند الدليمة ، بل يشمل كل ما يرى بالعين ، وهذا ما أراده من قوله : (٦٦)
جلت في تجلتها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراعا بروئية

(١) - الرمز الشعري عند الصوفية ، ص ٢٩٠ .

(٢) - شرح الجيمية لشارح مجهول (مخطوط) ، الورقة : ٢٤ .

(٣) - الرمز الشعري عند الصوفية ، ص ٢٨٤ .

ويلاحظ أيضا تركيزه على التجلي في العالم الحسي ، وذلك من خلال تأكيد
على أن التجلي كان لعيته وفي كل مرثي بها ، حتى أن الغريغاني الشارح للتائية
الكبرى نقل عن " بعض العلماء المحققين " في توضيح هذا البيـست
والتركيز على الناحية الحسية فيه أن الشاعر " إنما قال : أراها برومية ،
حتى يخرج منه الرويا يعني فلي كل مرثي أرى تلك الحضرة برويتي الحسية فسي
يقذلتي لا بالرويا المختمة بالنوم " (١) .

ولكي يعطي ابن الغارث شمولية أكثر لعقيدته في التجلي الظاهري ، يتعدى
الطبيعة والمدامة ليرى الله متجليا في العشاق أمثال قيس بنى عامر وكثير
عزة وجميل بثينة ، وفي ذلك الكثير من الجرافة من رجل يمزج أن هؤلاء العشاق
كانوا مظاهر للتجلي الالهي في العالم الانساني . فهو يقول على لسان المحبوبة
الالهية : (٧١)

وما القوم غيري في هواها ، وإنما ظهرت لهم ، لليس ، في كل عيشة
ففي مرة قيسا وأخرى كثيرًا وآونة أبدو جميل بثينة
تجلت فيهم ظاهرا واحتجبت بها هنا ، فاعجب لكشف بستر
ومن وهم ، لا ومن وهم مظاهر لنا ، بتجلينا بعب ونضرة
فكل فتى حب أنا هو وهي حـ سب كل فتى والكل أسماء لبسة

والحقيقة الالهية الفيبية لا تتجلى ولا تظهر في نوع واحد من المشهودات ،
أو بحارة أخرى ، قد يظهر في مظاهر هي أوضاع بالنسبة للانسان ، ولكن في ذلك
تكمين حكمة الهية بالغة قد لا يصل الى ادراك كنهها عقل الانسان الناقص ، ولذا
نرى شاعرنا يقول : (١١٠)

تري صورة الأشياء تجلى عليك من وراء حجاب اللبس في كل خلصة
تجمعت الأضداد فيها لحكمة فأشكالها تبدو على كل هيئة

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص ص ٢٦٥ و ٢٦٦ .

ومنا تجدر الإشارة الى أن ابن الفارض ، كما يلاحظ من الأبيات المذكورة ، يربط بين " التجلي " و " اللبس " ، واللبس عند الصوفية " هو الصورة المنصيرية التي تلبس الحقائق الروحانية . قال الله تعالى : (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) ، ومنه لبس الحقيقة الحقائقية بالصورة الانسانية كما أشير اليه في الحديث القدسي بقوله تعالى : (أولياي تحت قبابي لا يعرفهم غيري) (١) . فظهور الحق يكون " للبس " ومن " وراء حجاب اللبس " ، وهذا يعني أن الظهور أو التجلي يكون في الصورة المنصيرية وليس في أي صورة مجردة روحانية كما يتراءى لبعض المتصوفة المخالفين لهذه العقيدة . وهكذا تنجلي أكثر فأكثر النظرة الظاهرية والمحسوسة لعقيدة التجلي عند ابن الفارض .

وابن الفارض ، ذلك الصوفي الذي عبّر عن جميع عقائده وآرائه المرفانية في قالب الغزل ، قد وضع فكرة التجلي أيضا في قالب الغزل ، فمثلا ، يقول : (١٥٤)

كل البدور ، اذا تجلى مقبلا ، تصو إليه ، وكل قد أميـف
وفي قصيدة أخرى يقول : (١٥٩ و ١٦٠)

ناب بدر التمام طيف محيـا
ك ، لطرفي ، يهبطني ، اذ حكاكا
فتراءيت في سواك لميـسـر
بك قرّت ، وما رأيت سواكـا
... قال لي حسن كل شيء تجلـى
بي تملـى . فقلت : قصدي وراكـا

ففي هذه الأبيات ، حيث يأخذ التجلي منحى غزليا ، نرى ابن الفارض يصرّ على الناحية الظاهرية ، وذلك من خلال تركيزه على " الطرف " و " العين " . ويزيد تلك الروئية الحسية تأكيدا عندما يوضح أن تلك الروئية كانت في حال " اليقظة " ، وذلك كي لا يدع مجالا للشك في أن تلك الروئية/ في عالم الخيال والرويا أم في عالم الحس واليقظة .

وقد أدّت عقيدة التجلي الظاهرية هذه بابن الفارض الى تعشق الصور الحسية

(١) - مصالحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ١٠٩ .

فهو في تشقه لظاهر الانسان انما يتمشق المعنى الذي تجلى في تلك الصورة ،
فيصير العشق الانساني عنده وجها للعشق الالهي لأنه يتمشق ما تراه العين من تجلي
الله في مظاهر المخلوقات ، وهذا ما يظهر في قوله : (٨٠)

فأرواحهم تصبو لمعنى جمالها وأحداقهم من حسنها في حديقة
وقوله أيضا : (١٥٤)

فالعين تهوى صورة الحسن التي روي بها يصبو الى معنى خفي
فالعشق الذي يأخذ الروح لا يأتي من المجردات الروحانية ، بل من "الحسن"
المحسوس الذي يرى بـ "الحق" أو "العين" .

ونتيجة لهذا الترابط الوثيق بين التجلي والجمال والحب والروح ، ارتبط
التجلي عند شاعرنا الصوفي بالهوى والغناء ، فمن دون الغناء لا يصح الهوى ،
ولولا التجلي لا يتحقق الغناء ، وبالتالي لا يوجد هوى دون تجل ، وهذا ما عبّر
عنه في قوله : (٥٥)

فلم تهوى ما لم تكن في فانيا ولم تغن ما لم تجلي فيك صورتي
فكما يلاحظ ، هنا أيضا ربط الشاعر التجلي بالصورة ولم يربطها بالمعنى
المجرد . بناء على ذلك ، يمكن القول أن الهوى الحقيقي يتحقق من خلال التجلي
الصوري وليس من خلال التجلي المعنوي .

أما النتيجة التي يمكن استخلاصها فهي أن ابن الفارض كان مستقلا ، إلى
حد بعيد ، في طريقة فهمه للتجلي وتعبيره عنها ، علاوة على صراحته في كثير من
الأحيان . فهو يختلف عن ابن عربي الذي اعتبر التجلي " ما ينكشف للقلوب من
أنوار الغيوب " (١) ، فمبدأ ابن الفارض التجلي هو ما ينكشف للعيون من أنوار
الغيوب . علاوة على ذلك ، فإن الفارض يختلف عن بعض المذاهب الباطنية التي
رأت التجلي الالهي مقتضرا على الانسان ، لأن الله لا يتجلى إلا في أشرف المخلوقات ،
أما عند شاعرنا ، فلا يوجد شريف وعكسه ، بل النقائص معدومة ، ولذا يكون التجلي

(١) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتمريفات الجرجاني) ، ص ٣٩٠ .

في كل ما تشع به الحواس ، وبالتالي تكون المحسوسات طرًا مقدّسة عنده . وهكذا
تصير المشاهدة في مذهبه الصوفي مقترنة بالتجلي ، وبعبارة أخرى ، لا تجل بدون
مشاهدة ، وبذلك يحمل التجلي عند ابن الفارض مفهومًا خاصًا به الى حد بعيد .

٤ - المشاهدة

لما كان التجلي عند ابن الفارض مقترنًا بالمشاهدة ، كان لفكرة المشاهدة
في شعره مكانة خاصة . فالمشاهدة والمقابلة والحدق والنظر والروئية ، كلها
عبارات وكلمات تدل على مفهوم واحد عنده ، بل ويريد الوصول من خلالها الى
مدف واحد هو رؤية المحبوب .

ولكن قبل تفصيل ذلك ، تجدر الإشارة الى أن مشاهدة الحق تعالى كانت
الأمنية التي فنى في سبيل البلوغ اليها الأنبياء والأولياء من قبل . فموسى قد
رفع النداء قائلاً : " ربّ أرني " (١) دون أن يمل الى ملو به ، والنبي محمد
أراد المشاهدة في المعراج ، ثم تأتى العارفين والأولياء بالأنبياء ، فاشتاقوا
لرؤية وجه الله ، فتأهوا في بيدا الشوق دون الوصول الى المنزل المقصود .
والمعروف هو أن الأنبياء والأولياء رأوا آيات الله دون أن يروه ، كما
قال تعالى في القرآن ، : (ستر بهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم
أنه الحق) (٢) . غير أن ذلك لم يطفى لظى الشوق في قلوبهم ، لأن كل من
ينالون دون المشاهدة يكون ناقصًا في رأيهم ، فللمشاهدة امتياز خاص ، وكلام الله
الذي سمعه الأنبياء لم يرو غليلهم ، ولذلك نرى ابن سينا الحكيم يخاطب السارفين
قائلاً : " ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة دون
المشاهدة ، ومن الواطئين للحين دون السامعين للأثر " (٣) . ويبدو أن الصوفية
العارفين قد أخذوا بنصيحة ابن سينا ، وجاهدوا لكي يصيروا من أهل المشاهدة

(١) - سورة الاعراف ، الآية : ١٤٣ .

(٢) - سورة فصلت ، الآية : ٥٣ .

(٣) - الاشارات والتنبيهات (القسم الرابع) ، ص ٨٤٢ .

لا من أهل المشاهدة ، ومن الواطئين للعين دون السامعين للأثر . فصارت عقيدة الشوق للمشاهدة هي الغاية والهدف لكل عارف مشتاق . ولذلك كان لفكرة المشاهدة دور هام في التراث الصوفي .

فأول ما يقال في هذا المقام هو أن عقيدة المشاهدة مرتبطة بشكل وثيق بعقيدة الصوفية في التجلي ، إذ اعتبروا أن المشاهدة عبارة عن شهود تجلّسي الذات (١) . كما أنهم تلمّحوا بين المشاهدة وعين اليقين ، على حدّ تعريف الجرجاني ، هو " ما أعطته المشاهدة والكشف " (٢) . والمشاهدة عند الصوفية تعلو درجة عن المكاشفة ، وقد مرّح شيخ الاسلام عبدالله الانصاري الهروي أن " المشاهدة سقوط الحجاب بشأ وهي فوق المكاشفة لأن المكاشفة ولاية النعت وفيه شيء من بقايا الرسم والمشاهدة ولاية العين والذات " (٣) . وقد قسم الشيخ المذكور المشاهدة الى درجات ثلاث هي : مشاهدة معرفة ومشاهدة معاينة ومشاهدة جمع (٤) .

ومن التعيينات على مصالحي المشاهدة التي تبين مدى ارتباطه بالتجلي قول ابن عربي أن " المشاهدة تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، ويطلق باراء رؤية الحق في الأشياء ، ويطلق باراء حقيقة اليقين من غير شك " (٥) . وقد أخذ الجرجاني تعريف ابن عربي هذا في تعريفه للمشاهدة (٦) .

أما ابن الفارض ، فقد عبّر عن المشاهدة من خلال استعماله كلمات كالمقلة والحدق والنظر والعين . وبكلمة أخرى ، لقد أورد عقيدته هذه من خلال الاشارة دون العبارة ، لم لا وهو القائل : " ... وفي الاشارة معنى ما العبارة حُذت " (٧) .

(١) - فرهنگ لغات واصلاحات وتعابير عرفاني ، ص ٤٢٢ .

(٢) - تعريفات الجرجاني ، ص ١٦٦ .

(٣) - شرح منازل السائرين ، ص ٢٢٤ .

(٤) - المرجع السابق ، ص ٢٢٥ و ٢٢٦ .

(٥) - مصالحيات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٩١ .

(٦) - تعريفات الجرجاني ، ص ٢٢٩ .

(٧) - ديوان ابن الفارض ، ص ٨٣ .

فالتائبة الكبرى تبدأ ب (٤٦)

سقتني حميًا الحب راحة مقلتي وكاسي محيًا من عن الحسن جئت
... وبالحدق استغنيت عن قدحي ومسسن شائلها لا من شمولي نشوتي

فالحب عنده يأتي من المقلة ، وكأسه التي تجمع الحب هو وجه المحبوب ، ذلك
الوجه الذي لا ينجلي حسنه ان لم يشاهد . ويشرح الفرغاني هذا البيت الأول بقوله :
سقتني ساقني نذرتي في صورة حسنة قهوة الحب المتمصة بشدة الحرارة وسورتها
بكأس لائحة تلك الصورة الحسنة المنظورة التي وجدتتها عند بديهة تلك النظرة
ملهرا للتجلي الوجداني الغلطي المضاف الى جماله المائق وحسنه العام الشامل" (١) .

ويلحظ أن الاتجاه الحسي في المشاهدة لا يمكن انكاره ، فالحب الذي هو
أمر مجرد قد جاء من المقلة التي هي شيء محسوس ، كما أن جامع الحب عنده ليس
القلب بل وجه المحبوب ، وبذلك يختلف ابن الفارض عن سائر السارفين الذين
يريدون الوصول الى المحبوب عن طريق السكر ، أي عن طريق " الغيبة بسوارد
قوي " (٢) ، إذ أن وصوله وصول مباشر دون التشبث بالوسائل غير المباشرة ، وهذا
الوصول المباشر يكون من خلال " الحدق " لا " القدح " ، وبالتالي نشوته تكون
بمشاهدة شائل المحبوب وليس بالواردات الغيبية .

وابن الفارض لا يجد وسيلة للوصول الى مقامات النهايات التوحيدية سوى
المشاهدة ، ولذلك نراه عندما يطلب المشاهدة ، يقبل بفناء كل وجوده ما عدا
جزء واحد هو العين لأنها الأداة التي يستلعب المشاهدة بها ، إذ ما الغائبة
في أن تتيسر له المشاهدة عندما يكون غير قادر عليها لفقدانه آلتها ، ولذا
يخالب محبوبته الالهية التي يشتاق لرؤية وجهها الباقي قائلاً : (٤٧)
هي ، قبل يفنى الحب مني بقية أراك بها ، لي نذرة المتلفست

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص ١١١ .

(٢) - تريفات الجرجاني ، ص ١٢٥ .

وفي اشارة الى تفضيل المشاهدة على السماع ، كما كان رأى ابن سينا الذي
تمت الاشارة اليه ، يقول : (١٨٣)

حديثه أو حديث عنه ينظر بنسي هذا اذا غاب ، أو هذا اذا حضرا
كلامهما حسن عندي أسرّ بســــه لكن أحلاهما ما وافق التدليــــرا

وهكذا يكتمل السماع عنده بالمشاهدة ، والأ يظل ناقصا كما كان الحال
مع موسى على جبل النور حيث كلم الله ولم يره .

وهذا الشبه بين سلوك ابن الفارض وسيرة موسى ، جعل شاعرنا يربط معظم
ما قاله عن المشاهدة بفكرة ما لها ارتباطا بالسيرة الموسوية ، حتى أنه عندما
أراد أن يشير الى اليهودية والنصرانية والاسلام بأسلوب الاشارة الخفية ، ربط
اليهودية بالجفن ، وذلك في قوله : (٤١)

ومعرضة في سامر الجفن راعب ال فواء المعنى مسلم النفس صدت

وقبل الدخول في تفصيل الصورة الموسوية في شعر ابن الفارض ، تجسدر
الاشارة الى أن لسيرة موسى أهمية خاصة في التصوف والمذاهب العرفانية عامة .
وسبب ذلك يعود الى أن سيرته ترتبط بفكرتين رئيسيتين ، هما : الشوق للمشاهدة
والتجلي . فقد ذهب موسى الى جبل الطور حيث " كلمه ربّه وأدناه ... وكان بين
الله وبين موسى سبعون حجابا ، فرفعها الله كلها إلا حجابا واحدا ، فتخلى موسى
لحلام الله تعالى واشتاق الى رؤيته وطمع فيها ، (فقال ربّ أرني أنظر اليك) ،
فكان جواب الله عز وجلّ (لن تراني) ، فقال موسى : الهي سمعت كلامك فاشتقت
لأنظر اليك ، ولأن أنظر اليك ثم أموت أحبّ إليّ من أن أعيش ولا أراك ، فقال
تعالى له : أنظر الى الجبل ، وهو أعظم جبل في مدين يقال له زبير ، وذلك أن
الجبال لما علمت أن الله يريد أن يتجلى لجبل منها تعالمت وتشاخت رجاء أن
يتجلى الله لها ، وجعل زبير يتواضع من بينها ، فلما رأى الله تواضعه رفعه من
بينهن وخفّه بالتجلي . قال الله تعالى : (فان استقرّ مكانه فسوف تراني) ، فتجلى
الله تعالى للجبل " (١) .

فهذه القصة ، بالرغم من قصرها واقتمارها على أربعة أحداث هي : تكليم الله مع موسى ، ثم طلبه للمشاهدة فرفض الله تعالى لذلك ، والانتهاه باستبدال التجلي بالروية المباشرة ، فقد كانت منبعا زائرا للصوفية حتى يستقوا منها أهم المبادئ والعقائد العرفانية ، وذلك لأنها تعتمد على فكرتي التجلي وظلسب المشاهدة .

ففي موضع من الديوان يقول ابن الفارض بكل جرأة والحاح : (١٦٩)

وإذا سألتك أن أراك حقيقة فاسمح ولا تجعل جوابي : لن ترى

فيقول بنالب من الله " أن يخلق له ما لم يحققه لموسى كلمه من قبل . والمهم في هذا البيت هو عبارة " أن أراك حقيقة " ، فلو قال " أن أراك " واكتفى بذلك لأمكن التأويل ، كما فعل " نابلسي " في شرحه للبيت المذكور (١) ، ولكن الشاعر نفسه قد صرح بأنه لا يريد الروية المجازية بل الحقيقة . فهل كان ابن الفارض يريد رؤية الله حقا ؟ بل هل كان يعتقد أن رؤية الله ممكنة ؟ ان الجواب عن التساؤل الأول سهل لأن الشاعر يريد ذلك ويقولسه بمراحة ، أما السؤال الثاني ... ؟ فلا يمكن ايجاد تفسير له إلا من خلال ربطه بعقيدة الشاعر في التجلي الالهي ، وهذا ما نأت الإشارة إليه سابقا .

ويبدو أن ابن الفارض كان واقفيا في تصوفه ، اذ بالرغم من دلبه الروية الحقيقية والحاحه في ذلك ، فهو يعلم أن ذلك أمر غير يسير ، ولذا نراه يقول في السابعة الكبرى : (٤٧)

ومني على سمي بلن ان منعت أن أراك ، فمن قبلي لغيري لذت

وهكذا لا يكون حرمانه حرمانا تاما ، فان لم يحل الى المشاهدة التي هي من أعلى المقامات ، فهو قنوع يقبل بسماع الصوت وان كان في ذلك زجر له .

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، ص ٢٢٧ .

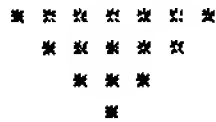
ولم يكتف ابن الفارض بمقارنة حاله بحال موسى مرة واحدة ، بل يفضّل ذلك في أبيات كثيرة ويتكلم فيها عن نفسه كما لو كان الكلم نفسه ، وقد يمكن من خلال ذلك استخلاص عقيدة ابن الفارض القائلة بأن الأحوال التي يمرّ بها الأنبياء ليست خاصة ومحدودة بأفرادهم ، بل هي أحوال عرفانية روحانية قد يمرّ بها كل عارف يصل الى مقامات المعرفة السامية والحكمة المتعالية ، وهذا شبيه بأراء بعض الفلاسفة في موضوع النبوة ، والتي اعتبروها ممكنة لكل الذين يسيرون في طريق الحرفان الذي سلكه الأنبياء .

يقول ابن الفارض في وصف حالته الموسوية : (١٧٥ و ١٧٦)

جمالكم نصب عيني	اليه وجهت قلبي
وسركم في ضميري	والقلب طور التجلي
أنست في الحيّ نارا	ليلا ، فبشرت أهلي
قلت اهتروا ، ذلتي	أجد هداي لعليسي
دنوت منها فكانت	نار المكلم قبلسي
نوديت منها جهارا	ردوا ليالي وملسي
حتى اذا ما تدانى الـ	ميعات في جمع شملتي
صارت جبالي دكسا	من هبة المتجلي
ولاح سرّ خفسي	يدريه من كان مثلي

فالجديد في هذه أبيات هو أن مقام التجلي هو القلب ، وبذلك يكون التجلي هنا باطنيا وليس ظاهريا كما هو الحال غالبا عند ابن الفارض . وفي ذلك يتفق شاعرنا في فكرة التجلي مع ابن عربي الذي كان يرى أن التجلي هو " ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب " (١) ، وهكذا تتخذ السورة الموسوية عند ابن الفارض منحى عرفانيا تاويليا . فلما كان القلب هو " طور التجلي " لزم أن تكون النار والشجرة أيضا أموراً تتعلق بالقلب كما أن الأنوار التي شاهدها إنما هي أنسوار

(١) - مصالحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٩٠ .



فوءاديه لا وجود لها في عالم الحس ، بل هي أحوال روحانية وردت على موسى وترد على الذين يسلكون السبيل الذي سلكه ويقفون في جبهه الأنور .

ولعل من أفضل التوضيحات للمعاني والرموز الروحانية الكامنة في قصة موسى على الطور ما ذكره بهاء الله في تعليقه على القصيدة الشائية التي صدرت من قلمه وتعرف بـ " القصيدة الورقائية " ، فهو يقول (مترجما عن الفارسية) :
" لما نزه موسى رجل النفس الرحمانية المودعة في الهيكل البشري من شغلـ
الظنون العرضية ، وأدب يد القدرة الالهية من جيب العظمة ورداء المكرمة ، ورد الى وادي القلب المقدس القلب المبارك الذي هو محل لعرش التخلي الصمداني وكُرسى يحكي عن السزة الربانية . واذ وصل الى أرض الطور المنبسطة على يمين بقعة النور واستنشق واستنشق رائحة الروح الطيبة من مشرق الحق ، أدرك أنوار الحضرة الأزلية من جميع الجهات دونما وجود للجهات . فمن حرارة رائحة المحبة الالهية وقبسات جذوات نار الأحدية ، وبعدما كشف حجب زجاجة الأنية ، أوقد واشتعل في مصباح قلبه سراج البويرة . فمن صهباء وصال الطلعة الغريدة وخر حضة الحق الزلال ، فاز بالوصول الى وادي الصحو الأبدي بعد محو مقامات الضنية . ومن جذبة شوق اللقاء أُلح على مدينة ذوق البقاء ، ودخل المدينة حين غفلة من أهلها ، اذ انس بنار الله القديم وأضاء بنور الله العظيم ، كما قال لأهله أمكثوا اني أنست نارا . ولما أدرك وجه اللطاف الأزلية الهادي من الشجرة التي هي لا شرقية ولا غربية ، تشرف وافتخر بمشاهدة وجه الصمد الباقي ، تاركاً وجه الغير . الفاني ، فأدرك وجه الهدى المنيع البديع من النار الموقدة التي كانت مكنونة في الافئدة الغيبية ، ولذا قال : أجد على النار هدى ... " (١) .

بناءً على ذلك ، يمكن الشغل الذي أمر موسى بخلعه عند دخول الوادي المقدس رمزا للظنون التي يجب على السالكين خلعها عن نفوسهم التي يرمز اليها بالرجل .

(١) - القصيدة الورقائية (ضمن مجموعة " آثار القلم الأعلى " ، المجلد الثالث - ص ١٩٧ و ١٩٨) .

والسيد الموسوية البيضاء تعني القدرة الالهية التي وهبها الله لكليمه هجـ على العالمين . أما الوادي ، فهي رمز للقلب محل التجلي ، والشار هي نار الله القديم الموقدة في الأفتدة الشبيبة .

وقد أخذ ابن الفارض بهذه الرموز الموسوية ، فوضعها في قالب شعري رمزي يعبر به عن نهايات سلوكه حيث الوصول الى مقام الوحدة الكلية ، ولذلك ورد هذا القسم الرمزي الموسوي في ختام شائخته الكبرى حيث قال : (١١٦)

فأشهدني كوني هناك ، فكنته	وشاهدته اباي ، والنور بهجتي
فهي قدس الوادي وفيه خلعت خلـ	مع نملي على النادي وجدت بخلعتي
وأنست أنواري ، فكنت لها هدى	وناهيك من نفس عليها مضيتـ
وأنست أطواري ، فناجيتني بها	وقضيت أطواري ، وذاتي كليمتي

فهذه الأبيات الأربعة تدل على مدى براعة ابن الفارض وطول بضاعه فسي الاستفادة من الرموز الموجودة في سير الأنبياء ليحوّلها الى رموز عرفانية تعبر عن سلوكه في سبيل المحبوب القديم .

أما النتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا الفصل ، فهي أن ابن الفارض كان ظاهريا في اعتقاده بالتجلي . أما تلاميذ التجلي ، وخاصة تلك المقتبسة من السيرة الموسوية ، فقد تحوّلت عنده الى رموز تعبر عن أحواله الروحانية ، ثم أن التجلي والمشاهدة توأمان لا يمكن فصل أيّهما عن الآخر ، لاسيما وأن هناك عاملا مشتركا يجمع الاثنين عند ابن الفارض وهو " الظاهرية " ، أي التجليسي الظاهري والمشاهدة الظاهرية . وأخيرا تجدر الإشارة الى أن ابن الفارض ، في تعبيره عن فكرة المشاهدة الصوفية ، لم يكن منظرا كما فعل علماء التصوف ، بل كان شاعرا بكل ما في هذه الكلمة من معنى . ويظهر هذا جليا عندما نسراء يستعين بالإشارة دون العبارة الواضحة الصريحة ، وذلك من خلال وضع هذه العقيدة في مزيج من اشارات الى الجمال والحب والمحبة والمثل وغير ذلك من اشارات غزلية هي شعر أكثر من أن تكون نظريات وقواعد .

الفصل السادس =====

أثر القرآن والحديث في اللغة والتعبيرات الصوفية لدى ابن الفارض =====

يعتبر القرآن الكريم أحد المصادر الأساسية التي استقى الصوفية منها مصطلحاتهم وتعبيراتهم ، وربما الأهم . فهناك عدد لا يستهان به من المصطلحات الصوفية نجد أصولها في القرآن ، نحو : لمقام والبسط والقبض والفناء والبقاء والجمع والفرق والكثير غير ذلك . إلا أن استعمال الصوفية لمثل هذه المفردات القرآنية لم يكن على نهج الفقهاء والمفسرين ، بل كان تبعا للنهج الصوفي في فهم آيات القرآن ، ذلك النهج الذي يقوم على التأويل الرمزي والبحث في باطن الكتاب دون ظاهره . وقد أشار السراج في " اللمع " الى اقتباس الصوفية من القرآن اذ قال : " وللصوفية أيضا تخصيص من طبقات أهل العلم باستعمال آيات من كتاب الله تعالى متلوّة ، وأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مروية " (١).

وعلاوة على أثر القرآن في تكوين اللغة الصوفية ، فقد كان له أثر هام في اغناء الأفكار الصوفية ، وأبرز ظاهرة لذلك استفادة المتصوفة من قصص الأنبياء التي وردت في القرآن لتمثيل عقائدهم ، نحو جعل أيوب مظهرا للصبر ويعقوب مثلا للشوق والاشتياق والحزن ، ثم التعبير عن عقيدة التجلي وطلب المشاهدة من خلال سيرة موسى القرآنية . ولولا القرآن لكان من الصعب على المتصوفة المسلمين أن يأتوا بكل تلك الاشارات والأمثلة المستمدة من سوره ، بل لكان التراث الصوفي قد افتقر لأهم العناصر التي شكّون أفكاره ورموزه وتمثيلاته .

وابن الفارض كان من جملة المتصوفة الذين غرّفوا من القرآن لتكوين شعريهم الصوفي . فاتخذ من الآية القرآنية التي تتكلم عن " عهد الست " أو " ميثاق الذر " مصدرا لكثير من أفكاره الصوفية ومصطلحاته المرفانية . والآية

(١) - اللمع ، ص ٣١ .

المشار اليها هي قوله تعالى : " واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم عبدي انفسهم الست برربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا على هذا غافلين " (١) . فاطر هذه الآية يظهر جليًا في قوله في التائيّة الكبرى : (٩٣)

وليس الست الأوس غيرا لمن غدا وجنحي غدا صبحي ويومي ليلتي
وسرّ بلى لله مرآة كشفها واشبات معنى الجمع نفي المعية

وفي ديوان ابن الفارض أبيات أخرى كثيرة مضمونها مقتبس من العهد الأزلي الذي ورد في القرآن . كما كان لهذا العهد أثر في تركيب عدد من المصطلحات الفارضية نحو " سابق العهد " و " العهد القديمة " و " عهد العهد " (٢) .
أما قول ابن الفارض : (٥٦)

وكانب جناب الوصل ، هيهات لم يكن وما أنت حيّ ، ان تكن صادقاً مت
فمقتبس من قوله تعالى : " فتمنوا الموت ان كنتم صادقين " الذي ورد في القرآن مرتين (٣) . فقد صرح الشاعر ، بناء على الآية القرآنية ، أن الوصل لا يتسم للمحب الصادق إلا بالشهادة وإيثار الذات . فذلك يكون علامة الصدق في الحب ، اذ ما دام المدعي للحب حيًا فهو كاذب .

وفي سورة البقرة آية كان لها خطرهما في بناء قسم من عقائد الصوفية وهي قوله : " والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع

(١) - سورة الأعراف ، الآية : ١٧٢ .

(٢) - ديوان ابن الفارض ، ص ٥٣ ، ٨٧ ، ٨٩ . (أنظر الفصل اللاحق تحت عنوان : " المصطلح الصوفي المركب في شعر ابن الفارض ") .

(٣) - سورة البقرة ، الآية : ٩٤ ، وسورة الجمعة ، الآية : ٦ .

عليه " (١) . فقد كان لهذه الآية أثر في تكوين عقيدة وحدة الوجود
ووحدة الشهود ، إذ رأى الصوفية في هذه الآية دليلاً
على أن المار إذا تـلـسـس بالـبـصـيرة الشاقـبة الـى
الوجود لا يشهد فيها سوى وجه الله ، ولذا قيل عن ابن الفارض أنه " رجل قصد
انتهى من سلوكه الى الاستفراق في بحر التوحيد فاضمحت ذاته وفنيت في ذات الحق ،
فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد في الوجود الا الله " (٢) . وقد تجلّى مدلول
الآية المشار إليها بوضوح في قول شاعرنا الصوفي : (٦٠)

أمت أمامي في الحقيقة ، فالورى ورائي ، وكانت حيث وجهت وجهتي

ويستعمل ابن الفارض عبارة " سراب بقيقة " (٣) في البيت : (٧٣)

فمنبع صدّى من شراب ، نقيصه لديّ ، فدعني من سراب بقيقة

غير أن الشاعر استفاد من العبارة القرآنية المذكورة ليشير الى معان
تأويلية . فطلى حدّ شرح الفرغاني للبيت المشار اليه ، فالسراب هو " علوم
علماء الناهر وتأويلاتهم ومفهوماتهم التي ظاهرها لأجل الفصاحة وتركيب الدلائل ،
تظهر وتختفي السامع الغرّ فيحسبها شيئاً نافعاً له ، فإذا فتش عن حقيقتها لم
يجدها شيئاً ولا تحقيق ولا معرفة فيها ولا طائل تحتها " (٤) .

كما يستفيد ابن الفارض من عبارة " العروة الوثقى " التي وردت في

القرآن مرتين (٥) ، ليعبر عن تمسكه بالرسول ، وذلك في قوله : (٧٨)

ولا غرو ان سدت اللى سبقوا وقد تمسكت من لى بأوثق عروة

وقوله في التائيّة الكبرى : (٩٢)

ومن لم يرث عني الكمال فناقني على عقبه ناكى في العقوبة

(١) - سورة الحجر ، الآية : ١١٥ .

(٢) - ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٣٢٢ .

(٣) - سورة النور ، الآية : ٣٩ .

(٤) - منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص ٣٠٠ .

(٥) - سورة البقرة ، الآية : ٢٥٦ ، وسورة لقمان ، الآية : ٢٢ .

مشبهاً في المراد خيالي متصاعد على الدوام مع تدرّج نمو التصوف . ففي كل كتاب من أدب التصوف على وجه التقريب يأخذ تفسيرها مكاناً خاصاً ويبدو حقاً في نيتها الحرفي البسيط ، الذي يمس الغنوصية مساً رفيعاً ، أنها تقصد إلى الإشارة إلى التجلي السماوي " (١) .

وبما أن الآية تقصد الإشارة إلى التجلي السماوي ، فهذا يعني أنها ذات ارتباط وثيق بتصوّف ابن الفارض ، إذ أن عقيدة التجلي تحتل حيزاً كبيراً من فكره العرفاني (٢) . وأكثر ما يظهر أذكر آية النور في شعر ابن الفارض كسان في قوله في أحد الأبيات الأخيرة من التائيّة الكبرى : (١١٥ و ١١٦)

ومن نور مشكاة ذاتي أشرقــــــــــــــــت عليّ فنارت بي عشائي كمحوتــــــــــــــــتي
فأشهدتني كوني هناك فكنتــــــــــــــــته وشاعدهتني أيّاي والنور بهجتــــــــــــــــتي

ومما يدلّ على أن آية النور عند شاعرنا كانت تعبّر عن التجلي الإلهي ، الحاقه البيتين المشار إليهما بالصورة الموسومة التي عبّر عن خلالها عن فكرة التجلي تبعاً لتجلي الله على الجبل لموسى بواسطة النور ، وذلك في قوله : (١١٦)

ففي قدّس الوادي ، وفيه خلعت ظــــــــــــــــة مع نعلي علي النّادي وجدت بخلعتــــــــــــــــتي
وأنست أنواري ، فكنت لها عــــــــــــــــدى وناهيك من نفسي عليها مضــــــــــــــــة

ومن المواضع التي يظهر فيها بوضوح أكثر اقتباس ابن الفارض من القرآن قرأه في التائيّة الكبرى : (٥٥)

أتيت بيوتا لم تنل من ظهورها وأبوابها عن قرع مثلك صــــــــــــــــذت
وبين يدي نجواك قدّمت زخرفــــــــــــــــها تروم به عزا ، مراميه عــــــــــــــــزت

فعبارات عذبة البيتين ومضمونهما مأخوذ من الآيتين القرآنيتين : "وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها " (٣) و " إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين

(١) - مذاهب التفسير الاسلامي ، ص ٢٠٥ و ٢٠٦ .

(٢) - راجع الفصل تحت عنوان : " التجلي والمشاهدة في شعر ابن الفارض " .

(٣) - سورة البقرة ، الآية : ١٨٩ .

يُدي نجواكم صدقة " (١) .

وعلاوة على الاقتباس ، فهو قد يشير في شعره الى آيات قرآنية وهيئات
معانيها التأويلية ، كإشارته الى قوله تعالى : " ولا تقربوا مال اليتيم الا
بالتى هي أحسن " (٢) في البيت : (٧٤)

ولا تقربوا مال اليتيم اشسارة لكف يد صَدَّ له اذ تصبَّدت

أما قصص الأنبياء في القرآن ، فقد كان لها هي أيضا دور هام في تكوين
شعر ابن الفارض . فالأنبياء الذين يذكروهم في ديوانه هم : آدم ونوح وإبراهيم
ويعقوب وموسى وإيتوب والخضر وسليمان ويوسف وعيسى ومحمد . فأدم عنده يمثل
بداية الحب في الخليقة ، وهو مظهر الحب فيما حواء مظهر المحبوب ، وفي هذا
يقول : (٧٠)

ففي النشأة الأولى ترأى لآدم بمظهر حوّا قبل حكم الأمومة

فهام بها ، كما يكون به أبا ، ويظهر بالزوجين حكم البنوة

وهكذا كان آدم عند ابن الفارض المثل لجميع المحبين الذين تناسخسوا
منه من بعده ، كما كانت حوّا مثل المحبوبين الأول والتي ظهرت عبر العصور
متناسخة في لبنى وبشينة وعزة ، فحواء ، كما يقول شاعرنا : (٧٠)

وتظهر للعشاق في كل مظهر من البس في أشكال حسن بديسة

هذا يدل على أن آدم في شعر ابن الفارض رمز لبداية الحب ، كما كانت
حواء رمزاً للمحبوبة . وصورة آدم عنده ليست صورة نبوية مأخوذة من النصوص
الدينية ، بل هو رمز أكثر من كونه شخصا .

وفي التائيّة الكبرى قسم يتألف من أربعة عشر بيتا يذكر فيها ابن الفارض
سبعة أنبياء يخصص لكل منهم بيتين وهم : نوح وسليمان وإبراهيم وموسى ويوسف
وعيسى ومحمد . فهذه المجموعة السباعية من الأنبياء عند شاعرنا لها مدلولات

(١) - سورة المجادلة ، الآية : ١٢ .

(٢) - سورة الانعام ، الآية : ١٥٢ .

نامة . فانه وان كان ما ذكره عن الأنبياء السبعة المشار اليهم مأخوذاً من القرآن ، الا أن القرآن لا يشير أبداً الى أنبياء سبعة ، فهو يشير الى سبع سموات (١) وسبعة أبحر (٢) وسبعة أبواب لجحيم (٣) وسبع سنابل (٤) وسبع ليال (٥) وسبع من المشاني (٦) وأصحاب الكهف السبعة (٧) . وفي سورة يوسف وردت آية تشير الى أكثر من شيء سباعي هي قوله تعالى : " وقال الملك اني ارى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملا افتوني في رؤياي ان كنتم للرؤيا تعمرون " (٨) .

وهكذا لا نلاحظ في القرآن ذكراً لمجموعة من سبعة أنبياء ، فمن أين جاء ابن النارغ بهذه اذن ؟ لو بحثنا في عقائد الفرق الاسلامية ، لوجدنا أن الاسماعيلية والفرق المتشعبة عنها تركز على أنبياء سبعة تسميهم " النطقاء السبعة " ، وقد أشار الى ذلك الداعي الاسماعيلي أبو يعقوب السجستاني في كتاب " الافتخار " ، وذكر أنهم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم (٩) . ويلاحظ أن خمسة من النطقاء ، حسب العقيدة الاسماعيلية ، قد وردوا ضمن أنبياء ابن الفارغ السبعة . والنبىّان اللذان ذكرهما ابن الفارغ بدل آدم والقائم هما سليمان ويوسف . فمن نوح يقول : (١٠٣)

بذاك علا الطوفان نوح ، وقد نجا به من نجا من قومه في السفينة
وغابله ما فاض عنه ، استجادة وجذ الى الجودي بها واستقرت

-
- (١) - سورة المؤمنون ، الآية : ٨٦ .
 - (٢) - سورة لقمان ، الآية : ٢٦ .
 - (٣) - سورة الحجر ، الآية : ٤٣ .
 - (٤) - سورة البقرة ، الآية : ٢٦٢ .
 - (٥) - سورة الحاقة ، الآية : ٧ .
 - (٦) - سورة الحجر ، الآية : ٨٧ .
 - (٧) - سورة الكهف ، الآية : ٢١ .
 - (٨) - سورة يوسف ، الآية : ٤٣ .
 - (٩) - كتاب الافتخار للسجستاني ، ص ٥١ .

ثم ينتقل الى سليمان فيقول : (١٠٣)

وسار ومستن الريح تحت بساطه سليمان بالجيشين فوق البسيطة

وقبل ارتداد الطرف أحضر من سبا له عرش بلقيس بغير مشقة

وبعد ذلك يذكر ابراهيم قائلا : (١٠٣)

وأحمد ابراهيم نار عــدوّه وعن نوره عادت له روى جنّة

ولما دعا الأطيّار من كل شامق وقد ذبحت ، جاءته غير عصيّة

ثم يشير الى موسى فيقول : (١٠٣)

ومن يده موسى عصاه تلقفت من السحر أهوالا على النفس شقت

ومن حجر أجرى عيوننا بضربة بها ديما ، سقت ، وللبحر شقت

ثم يذكر يوسف في قوله : (١٠٣)

ويوسف ، اذ ألقى البشير قميصه على وجه يعقوب ، عليه بأوبى

رآه بعين ، قبل مقدمه بكى عليه بها ، شوقا اليه ، فكفت

وبعد ذلك يشير الى عيسى قائلا : (١٠٣)

وفي آل اسرائيل مائدة من السم لعميس أنزلت ثم مسدت

ومن أكمه أبرأ ، ومن وضع عدا شفى ، وأعاد النلين ديرا بنفخة

وأخيرا يذكر النبي محمدا في قوله : (١٠٤)

وسرّ انفعالات الظواهر بالحنس عن الأذن ، ما ألفت بأذنك صفتي

وجاء بأسرار الجميع مفيضها علينا ، لهم ختما على حين فترة

ويلاحظ ، أن ما يذكره ابن الفارض عن كل نبي مقتبس من قصص الأنبياء في القرآن ، ولكن سرعان ما يتحوّل كل نبي قرآني الى رمز صوفي ، اذ أنهم يشيرون الى مقامات صوفية سبعة تتطور حتى تصل الى المرحلة النهائية التي يرمز اليها النبي محمد . فالمعروف عن أهل التصوف أنهم ذكروا لسلوكهم من المنزل الترابي الى الوطن الالهي سبع مراتب ، وقد اختلفوا في تسميتها ، فمنهم من قال أنها التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا ، وآخرون ذكروا أنها التوبة والمجاهدة والتسليم واليقين والمحبة والتوحيد والغناء في الله والبقاء

به ، ومنهم من قال أن المراتب السبعة هي : الدلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة ثم الفقر والفناء ، وقال آخرون : بل أنها الجذبة والشوق والسلوك والنظر والكشف والعيان والحضور (١) .

وأحوال الأنبياء السبعة الذين ذكرهم ابن الفارض ترمز ، في كثير من وجوعها ، الى المقامات الصوفية المشار اليها ، وقد يكون هذا هو السبب الذي لأجله ذكر سبعة أنبياء وليس أكثر أو أقل ، وابتدأ بنوح وانتهى بالنبي محمد .

علاوة على ذلك ، ترد في ديوان شاعرنا اشارات كثيرة أخرى الى الأنبياء ، وذلك طبقا للصورة التي وردوا عليها في القرآن . فهو يشير الى نوح وابراهيم ويعقوب وايوب في قوله : (٤٧)

فطوفان نوح عند نوحی کادمعسی
وایقاد نیران الخلیل کلوعتسی

وحزنی ما یعقوب بیث اقلسمه
وکل بلی ایوب بعض بلیتسمی

فهو "الأشياء الأربعة يرمزون إلى أربعة أحوال يمر بها الصوفية هي :
البكاء واللوعة والحزن والبلىة . وقد أشار علماء التصوف إلى هذه الأحوال كثيرا
في مصنفاتهم . فالحزن ، مثلا ، هو " حال يقبض القلب عن التفريق في أودية الغفلة
والحزن من أوصاف أهل السلوك " (٢) . والبكاء " مناجاة السالك " (٣) . والبلىة
" امتحان المحبين " (٤) .

ويشير في موضع آخر من الديوان الى يعقوب وأيوب ليرمز الى عظمة مشاهدة جمال المحبوب ، وذلك في قوله : (١٥٣ و ١٥٤)

لو أسمعوا يعقوب ذكر ملاحسة
أو لو رآه عائدا أيوب فسي
في وجه نسي الجمال اليوسفي
سنة الكرى قدما من البلوى شفي

(۱) - کتاب " اعداد سخن میگویند " ، ص ۳۱ (بالفارسیه) .

(٢) - الرسالة القشيرية ، المجلد الاول ، ص ٣٢٨ .

(۳) - فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی ، ص ۴۶۴ .

(٤) - المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

أما موسى وقصصه ، فترد كثيرا في شعر ابن الفارسي ، بل هو أكثر من يذكر من بين الأنبياء في ديوانه ، إذ أن سيرته ترمز إلى عقيدة التجلي والشوق للمشاهدة (١) . وقد تمّ تفصيل ذلك سابقا .

ومن المواضع التي يظهر فيها بوضوح تام اقتباس ابن الفارسي من القرآن ، ما يذكره عن قصة يوسف في ^{تفسيره} القسورة ~~المنسوب~~ واستعماله الصورة اليوسفية في وصف حبيبته مع تأكيد على أن ما حصل له في الحب شبيه بما حصل ليوسف ، غير أن الحال مع شاعرنا كان ظاهريا ومحسوسا ولم يكن في عالم الروميا كما كان الحال في قصة يوسف . فهو يقول في القصيدة الياثية : (١٤)

وأبي يتلو الأيوسف	حسنها كالذكر يتلى عن أبي
خرّت الأقمار طوعا <u>يقذلية</u>	ان ترائت ، لا كروميا في رومي
لم تكد أمنا تكد من حكم : لا	تقص الروميا عليهم يا بني

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من صور الأنبياء التي وردت في شعر ابن الفارسي هي أنه علاوة على تجاوز السيرة القرآنية للأنبياء بأعلاهم شخصيات عرفانية ، فقد صار الأنبياء عند شاعرنا رموزا لأحوال ومقامات صوفية . فكل نبي ، حسب شخصيته وسيرته ، يرمز إلى حقيقة صوفية كالصبر والمحبة والفناء وغير ذلك من الأحوال الصوفية الكثيرة .

ولا يأخذ هذا الغمل حقه إن لم تتم الإشارة إلى أثر الحديث في تكوين لفظة ابن الفارسي الصوفية وتعبيراته العرفانية . فمثلا هو يقول في التائية الكبرى : (٦٥)

فكن بصرا وانلر ، وسمما وعه ، وكن	لسانا وقل ، فالجمع أهدي طريقة
وفي القصيدة نفسها يقول : (١٠١)	
وكلّي لسان ناظر مسمع يبد	لنلق وادراك وسمع وبلشة

(١) - راجع الغمل السابق تحت عنوان : " التجلّسي والمشاهدة في شعر ابن الفارسي .

فالفكرة الواردة في البيتين المشار اليهما مأخوذة من الحديث القدسي القائل : " ولا يزال عبدي يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها " (١) . ويشير الى هذا الحديث القدسي مباشرة في الأقسام الأخيرة من التائية الكبرى اذ يقول : (١١٣) .

وجاء حديث في اتحادي ثابت	روايته في النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب	اليه بنقل أو اداء فريضة
وموضع تنبيه الاشارة ظاهر	بكنت له سمعا ، كنور الطهيرة

فواضح تماما كيف أن ابن الفارض قد استفاد من الحديث القدسي المشار اليه ليعبر عن فكرتي الحب والاتحاد . وهذا الحديث ينسجم مع سياق تفكير شاعرنا الصوفي الذي يركز دائما على الحواس الخمس ، ولذا نراه يكثر في شعره من الاقتباس من الحديث القدسي المذكور .

ومن الأمثلة الأخرى عن اقتباس ابن الفارض من الحديث قوله : (٥٢)
 وأين الصفا ؟ هيهات من عيش عاشق وجنة عدن بالمكارة حفت
 فهذا مأخوذ من قول النبي : " حفت الجنة بالمكاره " (٢) . كما يأخذ
 من قول الرسول : " علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل " (٣) ليقول : (١٠٤)
 فعالمنا منهم نبي ، ومن دعا الى الحق منا قام بالرسالة
 أما قوله : (١١٥)

يصفهم في القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة
 فهو مأخوذ من الحديث النبوي القائل : " ان الله تبارك وتعالى خلق آدم فضرب
 بيمينه على اليمنى فأخرج ذرية بيضاء كالفضة ، ومن اليسرى سوداء كالفحمة ، ثم

-
- (١) - صحيح البخاري ، الباب الثامن والثلاثون من كتاب الرقاق .
 (٢) - المرجع السابق ، الباب الثامن والعشرون من كتاب الرقاق .
 (٣) - لم يرد هذا الحديث في الصحاح وورد في كتب المتصوفة : أنظر مثلا :
 تمهيدات عين القضاة ، ص ٥٠ .

قال : هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، هؤلاء في النار ولا أبالي " (١) .

أما عبارة "الشرك الخفي" التي ترد في قول شاعرنا : (٦٨)

ولكن على الشرك الخفي عكفت لسو عرفت بنفس عن هدى الحق فلتست

فمقتبسة من الحديث النبوي : " الشرك أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة اللاماء " (٢) .

ان هذه الأمثلة الخمسة تبين كيفية اقتباس ابن الفارض من الحديث ومدى

تأثره بها في تصوير أهم معالم تصوفه . التعبير عن عرفانه .

-
- (١) - لم يرد هذا الحديث في الصحاح ، وأورده الصوفية في كتبهم كالحكيم
الترمذي في " نواذر الأصول " .
(٢) - رواه أحمد بن حنبل في المسند .

الفصل السابع

المصطلح المصوفي المركب في شعر ابن الفارض

(١) تحديد معنى المصطلح المركب :

لم يتكوّن المصطلح المصوفي في طفرة واحدة ، بل مرّ بمراحل عديدة منذ القرن الثاني للهجرة حتى حوالي القرن السابع عندما وصل الى مرحلة اكتماله مع ابن عربي وابن الفارض . ولا نجد بعد ذلك القرن اي ابتكار لذكر المصنّفة في ايجاد مصطلحات جديدة ذات قيمة .

ولابن الفارض دور هام في تطوّر المصطلح المصوفي لم ينتبه اليه الباحثون بعد ، وهو ابتكاره مصطلحات جديدة يمكن تسميتها بـ " المصطلح المركب " . ويعني ذلك ان ابن الفارض قد تناول المصطلحات المفردة التي كانت معروفة وشائعة قبله ، فجمع بين مصطلحين مفردين ليأتي بمصطلح ثالث يتكوّن من مصطلحين معا يختلف مدلوله عن كل مصطلح مفرد منهما .

وهنا تجدر الاشارة الى ان اللغة المركبة ليست قديمة في العربية ، اذ ان تلك اللغة كانت تعتمد على المفردات في التعبير عن شتى المعاني . علاوة على ذلك ، فالمصطلح المركب يكون في الغالب ذا معنى ومدلول مجردين غير قائمين في عالم الحس ، لان لكل محسوس لفظة ، فلما اراد العلماء الاشارة الى ما وراء المحسوسات ركبوا تلك المفردات معا ليدلوا على صور ومعان لا تظهر عيانا .

ويبدو ان اللغة المركبة في العربية هي ذات اصول اجنبية وذلك لسببين : الاول هو ان اللغة المركبة غالبا ما تدل على معانٍ ما وراثية ، والعرب بطبيعتهم لم يكونوا ما وراثيين في تفكيرهم ، ولذلك كانت لغتهم مكوّنة من مفردات ذات مدلولات محسوسة . اما السبب الثاني فيمكن في طبيعة اللغة ، اذ ان العربية لغة اشتقاقية ، لذا لو اراد العربي ايجاد لفظة جديدة لمعنى جديد فهو يشتق مفردة

جديدة من الافعال والمصادر ، وبذلك تولد الكلمة المفردة كلمة مفردة اخرى . اما اللغات العجمية ، كالفارسية ، فتعتمد على التركيب في تكوين اللفة ، اي ان الاعاجم يجمعون المفردات ليولدوا كلمات جديدة ، ولذلك نلاحظ ان اللفة المركبة او المصطلح المركب كان شائعاً في الفلسفة و التصوف ، وهذان العلمان يعتبران اجنبيين بالنسبة للعرب ، علاوة على ان الرجال الاول الذين أنشأوهما كانوا من الاعاجم ، وبالتالي ظهر المصطلح المركب العربي الفلسفي والصوفي بعد دخول مثل هذه العلوم الى التراث العربي .

والتصوف الاسلامي في بداياته لم يحو مصطلحات مركبة بصورة بارزة ، فلو عدنا الى الكتب المتقدمة في علم التصوف مثل كتاب " اللمع " للسراج و " الرسالة القشيرية " للاحظنا ان المصطلحات الصوفية المركبة التي يذكرونها قليلة جداً بل معدودة . فـالقشيري ، مثلاً ، يورد في رسالته مئة مصطلح صوفي تقريباً ، غير انه لا يورد سوى مصطلح مركب واحد هو " جمع الجمع " (١) ، اما السراج ، فيورد حوالي مئة وخمسين مصطلحاً صوفياً ، لا نرى فيها اكثر من ثمانية مصطلحات مركبة هي : " صفو الوجد " و " خصوص الخصوص " و " ذهاب الذهاب " و " الهم المفرد " و " السر المجرد " و " الوقتي السرمدي " (٢) و " صفاء الصفاء " (٣) و " فقد الققد " (٤) . ولو عدنا الى ابن عربي المعاصر لابن الفارض للاحظنا انه في رسالته عن مصطلحات الصوفية لا يذكر سوى ثلاثة مصطلحات مركبة هي : " عيـن التحكم " (٥) و " جمع الجمع " (٦) و " سر السر " (٧) .

(١) - الرسالة القشيرية ، المجلد الاول ، ص ٢٠٩ .

(٢) - اللمع ، ص ٤٠ و ٤١ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ٤١٤ .

(٤) - المرجع السابق ، ص ٤٢٤ .

(٥) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بـتتريقات الجرجاني) ، ص ٢٨٥ .

(٦) - المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .

(٧) - المرجع السابق ، ص ٢٩٨ .

فان دل هذا على شيء فانه يدل على ان المصطلح الصوفي المركب لم يكن شائعا وربما لم يكن موجودا بصورة بارزة قبل ابن الفارض . وهذا يعني ان شاعرنا كان مبدعا ومبتكرا في هذا المجال ، اذ يرد في ديوانه حوالي مئة مصطلح مركب لا نجد لها أثرا في كتب التصوف المتقدمة .

ويبدو ان ابن الفارض بطبيعته كان يميل الى اللفظة المركبة ، حتى في تعبيرات ليست مصطلحات في حد ذاتها . فنراه يركب المفردات ليعطي مدلولات أقوى للعبارة والمعنى ، فمثلا يجمع " الترقى " و " الارتفاع لينشئ عبارة " ترقى الارتفاع " التي تعبر عن العلو تعبيراً قوياً ، وذلك في قوله في التائية الكبرى : (٧٧)

وآخر ما بعد الإشارة ، حيث لا ترقى ارتفاع ، وضع اول خطوتي

ويكون من مفردتي " الصحو " و " المفيق " عبارة " الصحو المفيق " في قوله : (٨٣) و ثم امور تم لي كشف سرهما بصحو مفيق عن سواي تخلفت

ويجمع " الجمع " و " الوحدة " مما فيكونان " جمع الوحدة " في قوله : (٩١)

ومن أفق الداني اجتدي رفيقي الهدى ومن فرقي الثاني بدا جمع وحدتي

ويضم " السبي " الى " السلب " ليأتي بـ " سبي السلب " اذ قال : (٩٤)

ومن ملح الوجد المدله في الهوى المولته عقلي ، سبي سلب كغفلتي

ويلاحظ ان جميع هذه العبارات المركبة عند ابن الفارض تتألف من مترادفات نحوية والترقي والارتفاع ، والصحو والافاقة ، والجمع والوحدة ، والسبي والسلب . وقد يكون تبين هذه الظاهرة موجودا في قول اهل البلاغة ان زيادة المبنى يكون لزيادة المعنى . فابن الفارض اذا اراد زيادة المعنى والمدلول للحب مثلا ، جمع الحب مع مترادفه ، فزاد المبنى الواحد في لفظتين وبذلك زاد المعنى . ووضح من هذا طريقة تعبيره عن منتهى اللطف والخفاء عندما يجمع مترادفاتهما في عبارة واحدة ، كجمعه اللفاظ الثلاث ذات المعنى المتشابه : الطيف والخيال والظل ، في عبارة واحدة هي : " طيف خيال الظل " ، وذلك في قوله : (١١٠)

فدليف خيال الظل يهدي اليك ، في كرى اللهو ، ما عنه الستائر شقت

فلو تأملنا عبارته المشار اليها ، لوجدنا انه من المتعذر ايجاد شيء في الوجود الدلف من " طيفخيال الظل " ، فالظل في حد ذاته امر لطيف لا وجود له سوى في الصورة الظاهرة للبصر غير القائمة في عالم العناصر ، ولكن الظل هذا لا يظهر ، بل يظهر خياله ، وليس خياله بل طيف هذا الخيال . فهل يمكن ان يؤول انسان عبارة ذات مدلول خفي ولطيف اكثر من هذه العبارة ؟

ومثل ذلك يجمع " اللطف " مع " الخفاء " ثم " المعنى " مع " الخفاء " ليقول:

(١٥٢)

وكتمته عني ، فلو أبديته لوجدته أخفى من اللطف الخفي

وكذلك قوله : (١٥٤)

فالسعين تهوى مورة الحسن التي روي بها يصيو الى معني خفي

وهكذا يتبين جليا ان تركيب الالفاظ المفردة معا عند ابن الفارض هي ظاهرة بارزة في شعره ، لها اهدافها البلاغية التي تؤدي الى تمكين المعاني العرفانية المجردة . وقد استعمل شاعرنا هذه الطريقة في تكوين المصطلح الصوفي ، وذلك بهدف وضع الفكرة الصوفية في عبارة تدل على المقصود منها بمنتهى الدقة .

وتجدر الاشارة هنا الى ان جميع الذين كتبوا عن ابن الفارض وشعره لم ينتبهوا الى المصطلح المركب عنده ، بل جل ما ذكروه كان ايراد مصطلحات وردت في شعره كالقبض والبسط والجمع والفرق والخلوة والجلوة والجمال والجلال وغيرها من المصطلحات المفردة الشائعة عند جميع المتصوفة ، المتقدمين منهم والمتأخرين ، والتي وردت عند ابن الفارض كورودها عند غيره (١) . في حين ان الجديد البديع عند ابن الفارض هو ذلك المصطلح المركب الذي لم يسبقه اليه أحد من المتصوفة المتقدمين .

(١) - انظر مثلا : كتاب " شعر عمر بن الفارض " للدكتور نصر ، ص ١٧٥ - ١٨٩ .

(٢) نماذج من المصطلحات المركبة :

وللاهمية التي تحتلها هذه المسألة ، لا بدّ من دراسة مصطلحات ابن الفارض المركبة الرئيسة ، كل منها على حدة ، فيكون هذا الفصل بمثابة فهرسة للمصطلح المركب في شعر ابن الفارض .

أ - الحديث القديم

يتكوّن هذا المصطلح من تركيب مصطلحين هما : " الحديث " و " القديم " ، ويرد في ديوان ابن الفارض ثلاث مرات ، أولها في الياثية : (٢٠)

مظهرا ما كنت أخفي من قديسسم حديث ، صانه مني طلي

والثانية في اللامية : (١٣٦)

حديثي تديم في هواها ، وما له كما علمت بعد ، وليس لها قبل

والثالثة في قوله في القصيدة الخمرية : (١٤٢) .

تقدّم كل الكائنات حديثها قديما ، ولا شكل هناك ولا رسم

يرى النابلسي ان الحديث القديم هو " الكلام الرباني المنزل " (١) ، وهذا يعني ان ما اظهره ابن الفارض هو بمثابة الكلام الالهي . اما في معنى البيت الثاني من اللامية ، فيرى النابلس نفسه غير ذلك ، فيقول : " المعنى بحديثي ، اي الحادث مني وهو كلي روحا ونفسا وجسما او خبري " (٢) . ويذكر البوريني في شرحه لبيت الخمرية ان " الحديث " هي " الاثار الكونية " (٣) الحادثة .

كل هذا يعني ان الحديث قد يكون ذا مدلولين ، الاول بمعنى الكلام والثاني ما هو عكس القديم ، وبذلك يكون ابن الفارض قد جمع نقيضين لاعطاء معنى ثالث يأتي من

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، ص ٨٢ .

(٢) - المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١٢٤ .

(٣) - المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١٨٦ .

جمع الاثنين، وقد يكون في عبارة ابن الفارض هذه إشارة خفية الى قدم الحادث .
فكما ان الحديث المنطوق هو أمر حادث وعنده هو قديم ، فكل حادث او حديث هو
بالتالي قديم . ولو نظرنا الى القضية بمنظار الكلية ، لتوصلنا الى القول بان
الموجود الكلي هو حديث قديم في آن معا ، ولذا سمّاه " الحديث القديم " فهو
حديث من حيث ظاهره قديم في حقيقته الباطنة .

ب - قبض التنائي

يرد هذا في قوله في التائي المفرى : (٤٣)

وبسط ، بلوى قبض التنائي بساطه لنا بطوى ولى بارغد عيشة

فالقبض عند الصوفيّة هو " حال الخوف " (١) ، والخوف هو " توقع حلول مكروه او فوات
محبوب " (٢) ، وفوات المحبوب يعني تأليه ، وبذلك يحصل تسلسل مترابط بين مصطلحات
القبض والخوف والتنائي ، وهذا يوضح السبب الذي لاجله جمع ابن الفارض بين القبض
والتنائي لانهما مرتبطان معا برابط الخوف ، بل ان الرابط المنطقي بين القبض
والتنائي يدل على انهما قريباً المدلولات ، وفي جمعهما معا اعطى مدلولاً أقوى لكل
من " القبض " و " التنائي " ، فقبض التنائي ليس القبض وحده كما انه ليس التنائي
فقط ، بل هو الاثنان معا ، وهذا ما يقصد به تماماً من المصطلح المركب .

ج - هجر البعد - وصل القرب

يرد هذان المصطلحان المركبان في التائية المفرى حيث يقول : (٤٤)

وما دار هجر البعد عنها بخادري لديها وصل القرب في دار هجرتي

ولتوضيح هذين المصطلحين المركبين يجب الرجوع الى مدلولات مصطلحات الهجر والبعد

(١) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٨٧ .

(٢) - تعريفات الجرجاني ، ص ١٠٧ .

والوصل والقرب عند ابن الفارض ، لان لها دلالات عنده تختلف عما هو شائع عند سائر الصوفية . فالهجر عند الصوفية عبارة عن الالتفات الى ما سوى الحق ظاهرا وباطنا ، وقد يكون ايضا هجر المحبوب . (١) والبعد هو " الاقامة على المخالفات " (٢) . اما الوصل ، فهو " لحوق الغائب " (٣) او " ادراك الغائب " (٤) والقرب هو القيام بالطاعة " (٥) .

فلو أردنا شرح بيت ابن الفارض او المصطلحين المركبين الواردين في البيت المشار اليه لكان " هجر البعد " كناية عن الالتفات الى سوى الحق فسي مخالفته ، و" وصل القرب " ادراك الحق في القيام على طاعته . غير ان البيت الذي ياتي البيت المذكور ينفي هذا الشرح كليا لانه يقول : (٤٤)

وقد كان عندي وصلها دون مطلبي فعاد تمنني الهجر في القرب قريتي

وهذا يعني ان ابن الفارض يطلب الهجر في القرب لان الوصل كان اقل مما يريد ، واكثر من ذلك ، فهو يحن للهجر مثل شوقه للوصل ، وهذا صريح في قوله : (١٢٦)

اترى درى اني احن للهجره اذ كنت مشتاقا له ، كوصاله

والمعنى هو ان الهجر والوصل لا يختلفان كثيرا عند ابن الفارض ، بل هما سواسية عنده . ونقيض الوصل ليس الهجر بل البعد ، لقوله : (١٣٥)

اذا كان حظي الهجر منكم ولم يكن بعاد ، فذاك الهجر عندي هو الوصل

ومثلما كان البعد نقيض الوصل فهو نقيض القرب ايضا ، لقوله : (٣٠)

جمع الهموم البعد عندي بعد ان كانت بقربي منهم أفسدا اذا

-
- (١) - فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفاني ، ص ٤٩٥ .
 - (٢) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٨٨ .
 - (٣) - اللمع ، ص ٤٣٣ .
 - (٤) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٩٣ .
 - (٥) - المرجع السابق ، ص ٢٨٨ ، وايضا تعريفات الجرجاني ، ص ١٨٢ .

كل هذا قد يفيد ان الهجر مع القرب هو الوصل في مذهب ابن الفارض الصوفي ، بينما
الوصل مع البعد هو الهجر الحقيقي . والحاصل ان كل بلاء يصيب المحب سهل فسهل
مقابل البعد ، ولذلك نراه يقول : (١٤٥)

عذب بما شئت غير البعد ، تجد اوفي محب بما يرضيك مبتهج

وقد يكون سبب ذلك هو ان البعد عنده يجمع جميع اسباب قطع الطلة بالمحبسوب .
فالبعد يكون بالمد والهج والقلى وقطع الرجاء ، وهذا ما اشار اليه في التائية
الكبرى عندما قال : (٥٢)

ولو أبعدت بالمد والهج والقلى وقطع الرجاء ، عن خلتي ، ما تخلت

والقلى ، اي الكراهية والبغض ، قد يكون أسوأ حالات البعد . فابن الفارض يرى ان
الوفا يبقى مع المد لن لم يكن القلى . غير ان الوفا يصير مدا اذا اجتمع بالقلى ،
وهذا ما يصرح به في قوله : (١٣٥)

وما المد الا الوفا ما لم يكن قلى واصعب شي غير اعراضكم سهل

كل هذا يدل على ان شاعرنا لم يأخذ بتعريفات الصوفية لمصطلحات الهجر
والبعد والوصل والقرب في شعره ، بل اخذت هذه المصطلحات عنده مدلولات خاصة يمكن
تلخيصها في القول ان الهجر هو البعد الظاهري ، والبعد هو البعد الحقيقي والوصل
هو القرب الحقيقي وقد يكون متلازما بالهجر ، اي ان الهجر والوصل عند ابن الفارض
ليسا نقيضين وقد يجتمعان معا . وبعبارة اخرى ، فالهجر مع القرب يكون الوصل ،
بينما الوصل مع البعد هو الهجر بعينه . وهذا يعني ان الهجر لا يغير شيئا لانه
امر ظاهري ، والفراق يكون في الحقيقة والباطن ، اي في الوصل والبعد . فينتج
من هذا ان نقيض الوصل هو البعد وليس الهجر .

وفي عودة الى مصطلحي " هجر البعد " و " وصل القرب " يتبين لنا ، بناء على
ما تمت الاشارة اليه ، ان " هجر البعد " هو الانفصال عن المحبوب ظاهرا وحقيقة ،
و " وصل القرب " هو الاتصال بالمحبوب ظاهرا وباطنا . وهذا يؤيد الى استنتاج
انه كما ان البعد هو عكس الوصل عند ابن الفارض ، فالقرب ايضا هو عكس الهجر

عنده . وفي ذلك خالف شاعرنا ما هو المشهور والمتفق عليه من مصطلحات الصوفية وتعريفاتهم لها، كما خالف اصول اللغة حيث الهجر هو نقيض الوصل ، والعهد هو عكس القرب . وقد توافدي هذه الاستنتاجات للاعتقاد بان فهم مصطلح ابن الفارض لا يتم دائما عن طريق كتب مصطلحات الصوفية ، بل فهمها يكون من خلال الربط بين ابیات ابن الفارض بعضها مع بعض ، ثم المقارنة فيما بينها ، واخيرا تحديد معاني ومدلولات المصطلح الفارفي المميز .

د - سابق عهد - لاحق عقد

جاء ذلك في قول ابن الفارض في التائية الكبرى : (٥٣)

وسابق عهد لم يحل مذ عهدته ولاحق عقد ، جل عن كل فترة

فالعهد هو " حفظ الشيء ومراعاته حالا بعد حال " (١) والعقد " الجمع " (٢) . والعهد في العرف الديني والصوفي هو قبل كل شيء اشارة الى عهد " الست " ، اي العهد الذي اوثقه الله في الازل مع العباد لقوله تعالى في القرآن : " واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا " (٣) . والعقد هو " العقد الحبي الواقع بين المحبتين في النشأة الحسية من حيث الصورة العنصرية " (٤) وربط ابن الفارض العهد بالسبقية ، وجعله العقد لاحقا له اسباب ، اذ السابقة عند الصوفية عبارة عن العناية الازلية (٥) ، وبذلك تحصل المشاكلة بين عهد الست الازلي والعناية الازلية ، فبعدما دخل الخلق في حظيرة التوحيد ، الحق الحق تعالى ذلك بلاحق عقد هو عقد الحب بناء على الآية الكريمة : " فسوق يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه " (٦) . ويلاحظ ان العهد الذي وصفه بالسابق

(١) و(٢) منتهى المدارك، الجزء الاول، ص ١٧٣ .

(٣) - سورة الامراء ، الآية : ١٧٢ .

(٤) - منتهى المدارك ، الجزء الاول، ص ١٧٣ .

(٥) - فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفاني، ص ٢٥١ .

(٦) - سورة المائدة ، الآية : ٥٤ .

مبني على آية قرآنية وردت في صيغة ماضية - أخذ ربك - في حين ان العهد الموصوف باللاحق جاء في صيغة مستقبلية - سوف يأتي - .
وهكذا يتبين ان العهد السابق هو التوحيد القديم والتقد اللاحق هو الحب الحادث .

هـ - العهد القديم

هذا المصطلح لا يختلف في مدلولاته عن مصطلح " سابق عهد " ، وقد ورد في قول ابن الفارض في التائية الكبرى : (٨٧)

وينسيه من الخطب حلو خطابه ويذكره نجوى عهد قديمية

وهذه العهود القديمة هي الازلية التي قامت بين الحق والخلق . وفي وضعه العهد بحقيقة الجمع يدل على ان المقصود ليس عهد " الست " فقط ، كما هو الحال في " العهد السابق " ، بل هي مجمل العهود والمواثيق التي اخذها الله على العباد ، والنبيون من جملتهم . والقرآن يشير الى اكثر من عهد وميثاق آلهي ، كالعهد الذي قطع في اتباع امر الله في قوله تعالى : " الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون " (١) . ويذكره عز وجل : " واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتم من كتاب وحكمة " (٢) . ويذكر الله تعالى عباده بعهد المبودية والاطاعة في قوله : " واذكروا نعمته الله عليكم وميثاقه الذي اوثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا " (٣) وقوله : " واذا اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى ابن مريم واذكروا منهم ميثاقنا غليظا " (٤) هذا علاوة على عهد " الست " الذي اخذه الله من بني آدم قبل خلقهم (٥) .

-
- (١) - سورة البقرة ، الآية : ٢٧ .
(٢) - سورة آل عمران ، الآية : ٨١ .
(٣) - سورة المائدة ، الآية : ٧ .
(٤) - سورة الاحزاب ، الآية : ٧ .
(٥) - سورة الاعراف ، الآية : ١٧٢ .

ويلاحظ ان جميع الايات القرآنية التي ذكرت عهود الله ومواثيقه مع خلقه قد وردت في صيغة ماضية ، فهي قديمة اذ أتت في صيغة ماضية وفي كلام قديم . ولهذا عبّر عنها ابن الفارض بالعهود القديمة . وهو يوضح ذلك عندما يقول في موضع آخر من التائية الكبرى : (٨٩)

ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري الى دار بعث قبل انذار بعثة

وبذلك اشار الى عهود النبوة المذكورة في سورتي آل عمران والاحزاب . فتلک العهود لم تتعد عند بعثة الانبياء والمرسلين ، بل هي قديمة قبل عصر العناصر ، كما اشار النبي محمد الى ذلك في حديثه : " كنت نبيا و آدم بين الماء والطين " (١) .

وفي ربط ابن الفارض بين العهود والقدم ، فمل الارتباط بين الحق وعباده عن خلق العالم ، اذ كانت العهود عنده متملة بالحقيقة القديمة الالهية وليست بوجود الذاتية .

و - وصف الكمال - نعت الجلال - سرّ الجمال

وردت هذه المصطلحات المركبة الثلاثة في ثلاثة ابيات من التائية الكبرى

نفي : (٥٣)

ووصف كمال فيك ، أحسن صورة	واقومها ، في الخلق ، منه استمدت
ونعت جلال منك ، يعذب دونه	عذابي ، وتحلو عنده لي قتلتني
وسرّ جمال عنك كل ملاحسة	به ظهرت في العالمين وتمسكت

وكما هو ملاحظ ، فابن الفارض يربط الوصف بالكمال والنعت بالجلال والسر بالجمال اما الوصف فهو عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر

(١) - لم يرد هذا الحديث في الصحاح ، غير ان الصوفية يوردونه في مؤلفاتهم . انظر مثلا تمهيدات عين القضاة الهمداني ، ص ١٦٢ .

حروفه ، اي يدل على الذات بصفة كأحمر ، فانه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود وهو الحمرة " (١) . وفي تعريف الكمال ، يقول الشريف الجرجاني انه " ما يكمل به النوع في ذاته او صفاته " (٢) . وعند الصوفية الكمال هو " التنزيه عن الصفات وآثارها " (٣) . فينتج من كل هذا ان الوصف لا يتحقق دون وجود الموصوف ، في حين ان الكمال يستلزم التنزه عن الصفات التي هي من مستلزمات الوصف . وهذا يعني ان ابن الفارض جمع مصطلحين ليس من المفترض ان يكونا معا ، ذلك لان واحدا مستلزم للحدود الصفاتية والاخر منزّه عنها . فما هو الذي يريده شاعرنا من هذا المصطلح المركب ؟ يبدو انه اراد اخراج الكمال عن حالة التجرد عن الصفات وآثارها ، فاعطاها صفات تجعل الكمال مظهرا مشهودا ، ولذا ربط وصف الكمال بالصورة الحسنة ، كما هو ظاهر في البيت المشار اليه . وهذا يعني ان وصف الكمال عبارة عن الصفات الكمالية المشهودة في عالم الوجود . فالكمال عند ابن الفارض صورة مشهودة بناء على قوله : (١٧٠)

لو ان كل الحسن يكمل صورة ورآه ، كان مهلا ومكبرا

وهذا يذكرنا بأمثلة كثيرة في ديوان شاعرنا حيث يعبر عن صور الكمال من خلال صور محسوسة في الطبيعة وعالم المادة عامة .

اما فيما يتعلق بـ "نحب الجلال " ، فالنعت هو " وصفك الشيء لما فيه من حسن " (٤) ، والجلال " نعوت القهر من الحضرة الالهية " (٥) على حدّ تعريف ابن عربي له . ويلاحظ هنا ان تعريف النعت يرتبها بالحسن ، في حين ان تعريف الجلال يشير الى " النعت " ، وهذا يدل على ان ابن الفارض لم يأخذ بالتحديد الدقيق للنعت

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص ٢٧٢ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٣) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٩٦ .

(٤) - منتهى المدارك ، الجزء الاول ، ص ١٧٧ .

(٥) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٨٧ .

الذي ان أخذ يكون الحري به ان يربط بالجمال وليس بالجلال ، بل انه فعل مثلما فعل ابن عربي في ربط النعت بالجلال ، وينتج من هذا ان " نعت الجلال " هو وصف القهر من الحضرة الالهية كالعذاب ، مثلا .

وفيما يخص مصطلح " سرّ الجمال " ، فالسرّ هو باطن الشيء ، والجمال هو " تجليه بوجهه لذاته " (١) . وهذا يعني ان " سرّ الجمال " هو باطن التجلي الالهي ، ولذا ربط ذلك في البيت نفسه بظهور المحبوبة في العالمين ، اذ ان الظهور عند العارفين هو التجلي نفسه .

وتجدد الإشارة هنا الى ان الفرق بين الجلال والجمال هو ان في الجلال " منى الاحتجاب " (٢) في حين ان للجمال حالة ظهورية . ولكننا نرى ان ابن الفارض لم يربط السرّ الذي هو ذات حالة كونية بالجلال بل ربطه بالجمال . وكأنه يريد ان يقول ان قهر الحق أظهر من جماله . والواقع هو ان العباد ، وخاصة السوام منهم ، يرون ظهور جلالية الحق القهّارة كثيرا في حياتهم ، فالخوف من الله والانصياع لوامره ونزول العذاب ، كلها ظهورات جلالية محسوسة ، في حين ان جمال الحق لا يظهر للابصار ، بل تراه البصائر . وبعبارة اخرى ، ان عبارة " الحق الجليل " او " الله جل جلاله " تعني انه جل من ان يرى او يشار اليه بإشارة ، وهذا الاسر ادراكه سهل للجميع لانه فتل سلبه اما الحق الجميل ، فيعني انه صاحب تجلّ جمالي ، وهذا يجب ان يـرى ، فيكون ذلك صعبا لانه فعل ايجاب . وقد يجوز القول ان العارف والعامي يقرّان بجلال جمالي ولا فرق في ذلك بينهما ، فكلاهما ، دركان ظهورات جلاء ، على حدّ سواء . اما الجمال ، فيحتاج الى المشاهدة وهذه المشاهدة تستلزم رؤية مشهود ، وهذا المشهود هو صاحب الجمال اي الحق ، فيلزم عندئذ رؤية الحق ، وهذا لا يتم الا للعارفين ، ولذلك هو سرّ غير ظاهر للجميع (٣) .

(١) - مصطلحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، الصفحة : ٩٥ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٣) - راجع فصل : " التجلي والمباشرة في شعر ابن الفارض " .

ز - خلاعة البسط

ورد هذا في قول ابن الفارض في التائية الكبرى : (٧٢)

وعدت بنسكي بعد هتكى ، وعدت من خلاعة بسطي لانقباض بعفنة

وهذا الكلام يأتي ضمن حديث ابن الفارض في التائية عن رياضاته الصوفية في سلوكه .
و " الخلاعة " عبارة كثيرا ما ترد في شعر ابن الفارض بتركيبات مختلفة ، نحو
" خلع العذار " و " لبس الخلاعة " و " خلاعة البسط " و " خلع الحياء " و " اخلع
ما عليك " . وكلها تدل على حال صوفي يتر به السالك وهو في طريقه الى الحق .
وهذا يذكرنا بما ذكر عبد القاهر البغدادي عن القرامطة من انهم يعتقدون ان
السالك يمر بتسع مراتب هي : التفريّس والتأنيس والتشكيك والتعليق والربط
والتدليس والتأسيس والخلع والسلخ (١) .

فالخلع عند القرامطة هي المرتبة الشامنة في سلوك المريدين ، وهذا يدل على
صلة ما بين ما ذكره ابن الفارض عن الخلاعة والخلع في سلوكه الصوفي وبين مرتبة
الخلع التي ذكرها القرامطة . وقد يكون المقصود من الخلع او الخلاعة ، ان عند
ابن الفارض او عند القرامطة ، هو خلع الظاهر وترك التقليد والدخول في مقامات
التوحيد المنزهة عن الحدودات البشرية والتقاليد الموروثة البالية . ولذلك نرى
شاعرنا يشير الى العودة من " خلاعة البسط " الى " الانقباض بعفة " ، فهذا الانقباض ،
كما هو واضح من البيت المشار اليه ، هو حالة النسك واعمال العبادة ، وعكسه
انخلاعة ، اي خلع رداء التنسك الظاهري والعبادة التي هي اعمال ظاهرية ايضا .
ولذا نراه يقول صراحة في قصيدته اللامية : (١٣٤)

تمسك بأذيال الهوى ، فاخلع الحياء واخل سبيل الناسكين وان جلسوا

(١) - الفرق بين الفرق ، ص ٢٨٢ .

فسيبيل الناسكين هو عكس الخلق والخلاعة ، ويلاحظ ان الفرغاني ، مثلاً ، في شرحه لبهت التائية الكبرى الذي ترد فيه عبارة " خلاعة البسط " ، لا يشير الى الخلاعة ولو بكلمة واحدة (١) ، في حين انها جزء رئيس من البهت ، وهذا قد يدل على ان ثمة اشكال يدور حول مفهوم هذا المصطلح المريب . ولكن الفرغاني نفسه يوضح في موضع آخر من شرحه مقصود ابن الفارض من الخلاعة والخلق ، وذلك في شرح بهت التائية الكبرى القائل : (٥٢)

وخلق عذارى فيك فرضي ، وان أبي اقترابي قومي ، والخلاعة سنتي

فيقول ، مطلقاً قول الشاعر بصيغة خطابي : " ان اخلاعي من آثار غيرك وانقلعني عما سوى حكمك وأمرك وانما " الذي عن قيود رسم الطلق وعاداتهم وخلق عذارى في كسر نواميس الطلق ومواضعاتهم ومناعتهم ، جميع ذلك فرض عليّ وواجب لدي في مذهب الحب وشرعه " (٢) .

هذا الشرح يقرب أكثر فاكثر بين " خلاعة " ابن الفارض و " خلق " القرامطة الذين كانوا يدعون الى ترك رسم الطلق وشرائعهم والاكتفاء بالتوحيد . ولان الخلاعة هي نفي النواميس الظاهرية والرسوم الخلقية ، ربطها شاعرنا بالبسط ، والبسط هو عكس القبح ، وهذا " حال فرغاني لادن المعرفة ، اذا قبضهم الحسق أحشهم عن تناول القمام والمباحات فالاكل والشرب والكلام ، واذا بسطهم رذهم الى هذه الاشياء وتولى حفظهم في ذلك ، فالقبض حال رجل عارف ليس فيه فضل لشيء غير معرفته ، والبسط حال رجل عارف بسط الحق وتولى حفظه حتى يتأدب الخلق به " (٣) .

(١) - منتبه المدارك ، الجزء الاول ، ص ٢٩٣ و ٢٩٤ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

(٣) - اللمع ، ص ٤١٩ .

وهذا يعني ان البسط هي حالة عرفانية تناقض حال الناسكين والزهاد ، ولذا نرى ابن الفارض في الامية يدعو الى " خلع الحيا " و " ترك سبيل الناسكين " ، لان الخلاعة والشك لا يجتمعان ، بل تجتمع الخلاعة مع البسط ، ولهذا السبب كان مصالحي ابن الفارض مركبا منهما .

والحاصل ان " خلاعة البسط " هي حالة عرفانية يكون العارف فيها تياركا لنواميس الخلق القشرية ، غير متطابق بالعبادة والزهد ، منقطعا لتوحيد الباري المعلوم وحده ، تاركا العلم والعبادة الظاهريين .

ج - صحو الجمع

ورد هذا المصطلح المركب مرتين في التائية الكبرى . الاولى في قول ابن الفارض : (٧٦)

وكل البرى أبناء آدم ، غير انساني حزت صحو الجمع من بين اخوتي

والاخرى في قوله : (١٠٠)

تحققت انا ، في الحقيقة ، واحد وأثبت صحو الجمع نحو التشتت

ان مضمون البيت الاول يدل على ان الشيء الذي يميز العارف عن سائر الناس هو حالة " صحو الجمع " . والصحو هو رجوع الاحساس بعد غيبته وزوال احساسه " (١) . اما الجمع فهو " ما يكون من قبل الحق من ابداء معان وابداء لطف واحسان " (٢) . وهذا يعني ان " صحو الجمع " هو الوصول الى المعاني والاسرار الالهية والحصول على لطفه واحسانه في مقام الحس والواقع وليس في حالة السكر والفيهة ، وبذلك يكون هذا الجمع جرما ثابتا باقيا وليس حالة طارئة تمر على العارف . ولهذا السبب قال في البيت الثاني ان التحقق من وحدته الكلية مع الحق قد ثبتت في حالة صحو الجمع ، اي ان الوحدة الكلية حقيقة كائنة وليست حالة روحانية يشعر بها العارف في ارج روحانيته وعرفانه .

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص ١٢٧ .
(٢) - المرجع السابق ، ص ٨٠ .

- (١) -- منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٢ .
- (٢) -- المرجع السابق .
- (٣) -- المرجع السابق .
- (٤) -- ديوان ابن الفارض ، الصفحات ٦٩ و ٩١ و ١٠٠ .
- (٥) -- تعريفات الجرجاني ، ص ١٧٣ .
- (٦) -- المرجع السابق .
- (٧) -- ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٢٠٣ .

الباطنية والتي قد يعبر عنها بباطن الفرق ، وبذلك يكون " ظاهر الفرق " روية الحق في الخلق ، بينما باطنه هو روية الخلق في الحق . فالمقام الاول مقام شهودي في حين ان الثاني فني وباطن الجمع هو حالة الوحدة الفيهية .

ي - الجمع القديم

يورد ابن الفارض هذا المصطلح المركب في قوله : (٨٤)

فداتي بالذات خُصت عوالمي - بمجموعها ، امداد جمع وعمّت

والجمع ، كما مرّ سابقا ، هو " ما يكون من قبل الحق من ابداء معان وابداء لطف واحسان " (١) والقديم " ما لا ابتداء لوجوده " (٢) . وفي ربط ابن الفارض الجمع بالقديم ، قد جعل الجمع ازلما ملازما للقديم الاولي اي الحق . وهذا يعني ان فيني المعاني واللفظ والاحسان من الحق هو قديم بقدم ذاته بل هو من ذاتية الباري تعالى .

ك - عهد العهد - عصر العناصر

ورد هذان المصطلحان المركبان في قول شاعرنا الصوفي : (٨٩)

ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري الى دار بعث قبل انذار بعثتي

في هذين المصطلحين يعبر ابن الفارض عن زمانين : واحد قديم والثاني حادث ، فالعهد يشير الى الزمن القديم لاقتترانه بالعهد والميثاق الاولي في عالم الدُر ، والعصر يعبر عن الزمن الحادث لاقتترانه بالعناصر التي هي حادثة في حد ذاتها . وهذان المصطلحان يبينان بوضوح كيفية اتخاذ المصطلحات المركبة معان خاصة لا توجد في اجزائها المفردة . فالعهد والعصر كلاهما يدلان على فترة زمنية ، غير انه مع اضافة

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص ٨٠ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

العهد بمعنى الميثاق الى العهد ذات المدلول الزمني ، والعناصر الى العصر ،
صار كل مصطلح مركب يدل على مفهوم مختلف عن الآخر .

ل - النور البسيط

يرد هذا في قول ابن الفارض في التائية ، الكثرى : (٩٠)

ومن مطلق النور البسيط كلمة ومن شرعي البحر المحيط كقطرة

يرى الفرغاني ان البسيط في هذا البيت يعني المبسوط^(١) ، غير ان تتبع لمصطلحات
ابن الفارض المركبة ، حيث يجمع المعاني المتقاربة والمتشابهة كالترقي والارتفاع
والجمع والوحدة ، يعزز الاعتقاد بان البسيط في البيت المشار اليه هو عكس المركب .
ففي جمع النور مع البساطة زيادة في التجريد والاشيرة . فالنور في حد ذاته
عنصر بسيط ، غير ان وصفه بالبسيط انما هو تأكيد على تلك البساطة النورية .

ولمعرفة المقصود من هذا المصطلح المركب - النور البسيط - لا بد من الرجوع
الى الفلسفة الاشراقية وخاصة كتاب " حكمة الاشراق " للشيخ المقتول شهاب الدين
السهروزي . ففي الكتاب هذا ترد تعبيرات مطابقة للنور البسيط نحو النور
المجرد والنور المحض . ويوضح السهروردي ذلك في قوله ان " النور ينقسم الى ما
هو هيئة لغيره ، وهو النور العارض ، والى نور ليس هو هيئة لغيره ، وهو النور
المجرد والنور المحض " (٢) . علاوة على ذلك ، فالنور المجرد لا يكون مشمساً
اليه بالحس " (٣) . واما يعني ان النور المجرد المحض او البسيط انما هو نور
روحاني . والنور المجرد " لا يشار اليه ولا يحل جسم ولا يكون له جهة املا " (٤) .
كما ان النور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال ، فان الانفصال وان كان عدم الاتصال

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٣٧ .

(٢) - حكمة الاشراق (ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق ، ص ١٠٧ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ١١٠ .

(٤) - المرجع السابق .

لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال (١) .

كل هذه الصفات للنور البسيط يبين ان المقصود منه الروح المجرد البسيط .
ويتأكد هذا بقريضة ما قاله الجرجاني عن " الروح الاعظم الذي هو الروح الانساني .
وهو الجوهر النوراني " (٢) .

م - محو الطمس - محو الحس

يذكرهما ابن الفارض في قوله : (١)

وما خوذ محو الطمس ، محققا ، وزنته بمحذوذ محو الحس ، فرقا بكفة

يلاحظ ان الشاعر يؤكد المحو بزيادة الطمس عليه ، ويجمع المحو مع الحس للتأكيد
على المحو المقرون بالحس . ويوضح السراج معنى المحو عند الصوفية بانـ
" ذهاب الشيء اذا لم يبق له أثر ، واذا بقي له اثر فيكون طمسا " (٣) . اما
الطمس ، فهو " محو البيان عن الشيء البين " (٤) . وكما هو ملاحظ ، فمصطلحا
" المحو " و " الطمس " قريبا المعنى ، وجمعهما يفيد انعدام الاثر كلياً .

اما المحو فهو الحضور الحادث (٥) ، والحس " رسم ما يبدو من صفة النفس " (٦) .
وبذلك يكون " محو الحس " هو عكس " محو الطمس " تماما لانه الحضور الحسي ذات
الاثر الظاهر .

ن - رسم الحضور - رسم الحظيرة

ورد هذان المصطلحان المركبان في التائية الكبرى اذ قال ناظمها : (٧)

-
- (١) - حكمة الاشراق (ضمن المجموعة الثانية سن مصنفات شيخ الاشراق) ، ص ١٤٦ .
(٢) - ترميمات الجرجاني ، ص ١١٨ .
(٣) - اللمع ، ص ٤٣١ .
(٤) - المرجع السابق ، ص ٤٣٤ .
(٥) - المرجع السابق ، ص ٤١٦ و ٤١٧ .
(٦) - المرجع السابق ، ص ٤٢٤ .

تساوى النشاط والصحة لنعتهم برسم حضور او برسم حظيرة

برسم الحضور ورسم الحظيرة ، كما هو بين من البيت المذكور ، هما نعتان لاصحاب السكر وارباب الصحو اللذين يكونان متساويين . فالرسم هو " ما رسم به ظاهر الخلق برسم العلم ورسم الخلق فيمتحي باظهار سلطان الحق عليه " (١) . اما الحضور ، فهو " حضور القلب بالحق عند غيبة عن الخلق " (٢) . فاذا جمع " الرسم " مع " الحضور " بناء على التعريفين السابقين ، يكون معنى المصطلح المركب المشير اليه هو الظاهر الخلفي في حال حضور القلب دون ان تنتفي المظاهر الخلقية والعلمية . اذ ان " الرسم " على حدة ينتفي اذا ظهر سلطان الحق عليه ، و " الحضور " لا يكون مع بقاء الخلقية . ولكن اجتماع الاثنين يعني مقاما برزخيا بين الغيبة والحضور ، وفيه يبقى المعارف على رسمه الظاهري ويكون حاضرا بقلبه لدى الحق ، وذلك تماما كما قال ابن سينا من " ان للمعارفين مقامات ودرجات يخوضون بها وعم في حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وعم في جلايب من ابدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس " (٣) . اما فيما يتعلق برسم الحظيرة ، فالرسم " ما رسم الله بن المخلوقين في سابق علمه بما شاء كيف شاء ، فلا يتغير عن ذلك ابدا ولا يطلع على علم ذلك أحد " (٤) . والحظيرة " من الحظر ، وهو المنع ، فاستعيرت هنا عمق تقيد بمقام وحظر عن غيره " (٥) وبذلك يكون " رسم الحظيرة " هو التقدير الالهي للعباد ، فالعبد يوسم طبقا لما اراد الله له .

ويتساوى النشاط والصحة عند ابن الفارض لان الفريقين يكونان في الظاهر مختلفين ، غير ان الاثنين يكونان في حضور دائم ، حتى ان الحضور والغيبة ليسا بإرادة الخلق لان الحق يكون قد وسمهم بذلك ولا يقدرين ان يكونوا على خلاف ذلك .

(١) - اللمع ، الصفحة ٤٢٧ .

(٢) - معطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، ص ٢٨٨ .

(٣) - الاشارات والتشبيهات ، الجزء الرابع ، ص ٧٨٩ .

(٤) - اللمع ، ص ٤٢٧ .

(٥) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٤٧ .

س - صفات الالتباس - سمات البقية

جاء هذا في قول ابن الفارض في نظم السلوك: (٩٢)

وليسوا بقومي من عليهم تعاقبت صفات التباس او سمات بقية

الصفة " هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات " (١) ، و " الامارة اللازمة بـذات الموصوف الذي يعرف بها " (٢) . و الالتباس او اللبس مصطلح كثير الورد في شعر ابن الفارض وله خطره . ففي ديوانه ترد مصطلحات مركبة اخرى من هذا الباب نحو " لبس الحس " (٣) و " حجاب اللبس " (٤) ، و اللبس ، على حد تعريف عبد السرزاق الكاشاني ، هو الصورة العنصرية " التي تلبس الحقائق الروحانية " (٥) . وكل هذا يدل على ان صفات الالتباس هي الصفات الحسية والحجابية التي تحول دون الوصول الى العوالم الغيبية وخرق الاحجية المانعة عن ذلك . ولذا يقول ابن الفارض :

(٩٥)

وأستار لبس الحس ، لما كشفتها وكانت لها اسرار حكى أرخت

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي النيقاب ، فكانت عن سوء الي مجيبي
فكنما يلاحظ ، عندما كشف العارف لبس الحس ورفع حجاب النفس وصل الى المعرفة واجيبت سوء الاته . وبعد البيتين المذكورين يستمر شاعرنا في قوله : (٩٥)
وكننت جلا مرآة ذاتي من صدا صفاتي ، ومني أهدقت بأشعسة
فالواضح هو ان هذه الحجب اللبسية الذاتية التي تحول دون المعرفة كانت " صفات " العارف ، ولذا ربط ابن الفارض " الالتباس " بـ " الصفات " في مصطلحه المركب

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص ١٣٨ و ١٣٩ .

(٢) - المرجع السابق .

(٣) - ديوان ابن الفارض ، ص ٩٥ .

(٤) - المرجع السابق ص ١١٠ .

(٥) - مصطلحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ١٠٩ .

" صفات الالتباس " . وفي ربط الشاعر الصفات بضمير المتكلم - الياء - ، وفتح ان هذه الصفات هي الصفات الشخصية الذاتية الخلقية . فكل ما هو دال على احوال الذات ويكون اشارة لازمة للشخص ، يكون بمثابة الحجاب التي تمنع المرء من معرفة حقيقته الالهية ، بل تمنعه من عدم رؤية ذاته ورؤية الحق بدلا منها . ولهذا ، بعدما وضع ابن الفارض في الابيات الثلاثة المشار اليها ان مراحل الكشف ثلاثية وهي : كشف حجاب الحس ورفع حجاب النفس وازالة الصفات ، مَرَجَ بان العارف يصل الى مقام رؤية ذاته ذات الحق ، ولا سواه في الوجود . فبعدما كان في مقام الاثنينية عندما كان مقتبدا بصفات الالتباس ، صار ، بعد التجرد عنها ، يرى الوحدة الكلية ، ولهذا السبب ألحق ابن الفارض الابيات الثلاثة المذكورة بهيت رابع يذكر فيه نتيجة الابيات السابقة وهو : (٩٥)

واشهدتني اياي ، اذ لا سواي ، في شهودي موجود ، فيقضي برحمة

اما " سمات البقية " ، فهي علامات بقاء شيء من الخلقية ، وهي عكس الفناء المطلق في الحق . وقد ربط شاعرنا بين " السمة " و " البقية " لان كل باق موجود ، وكل موجود يوم سمة . اما ما كان ليس ببقية ، اي كان " الكل " ، فذاك لا يمكن ان يوم سمة . فالعلام تكون للامور المحدودة ، اما ما لم يكن محدودا فلا علامة له ، اذ ان المطلق لا يوصف بوصف ولا يشار باشارة .

ع - فناء الثنوية - بقاء الاحدية

يقول ابن الفارض : (٩٦)

وعاد وجودي ، في فنا ثنوية السسوجود ، شهودا في بقا أحدية

الفناء عكس البقاء والثنوية نقيض الاحدية ، وهذا يعني ان مفردات المصطلحين المشار اليهما هي ذات مدلولات معاكس كل منها للآخر . وهنا تجدر الاشارة الى ان الفناء والبقاء في هذين المصطلحين المركبين يجبان لا يؤخذ على اساس المدلول الوافي لهما ، بل ما يريد الشاعر منهما هو الدلالة اللفوية ، وهذا يعني ان " فناء الثنوية "

يعني الاحدية ،وبقاء الاحدية يعني الاحدية ايضا . وينتج من ذلك ان هذين المصطلحين المركبين مترادفان بالرغم من ان جزءي كل منهما عكس الآخر تماما . وهنا تظهر براعة ابن الفارض في التعرف بالمصطلحات لكي يأتي بما يريد . ومن الجدير بالذكر ان الشنوية عند الصوفية هو القول بوجود اثنين : الحق والخلق ، اما الاحدية ، فهو القول بان الموجود الاحد هو الحق وليس في الوجود سواه .

ف - سبي السلب

السبي والسلب متقاربان في المعنى ،ويجمعهما ابن الفارض معا على طريقته المتبعة في كثير من الاحيان بهدف التأكيد على المعنى والمبالغة فيه . ويرد المصطلح المركب المذكور في قوله : (٩٤)

ومن ملح الوجد المدله في الهوى المولاه عقلي ،سبي سلب كغفلتي

فهذا المصطلح من باب جمع المترادفات في شعراين الفارض . والفرق الدقيق بين السبي والسلب هو ان الاول يعني " اخذ الانسان انسانا بحكم الغلبة والاستيلاء (١) " والسلب " نزع الشيء من الخير على القهر " (٢) . ويريد ابن الفارض من ذلك الجمع ان ذاته سلبت بكليتها كما سبى ما يتعلق به كالعقل والنفس والفهم فصار من فرط الهوى مفقودا بكليته ،كلا وجزءا . ويمثل الفرغاني ذلك بحكاية تقول ان رجلا كان يرعى دوابا ستة راكبا أحدها ،بعد ما عدى مركوبه خمسة ، طالبا مفتشا عن السادس غافلا عن نفسه ومركوبه " (٣) .

ص - محو التشبث

هذا المصطلح المركب هو نقيض مصطلح " صحو الجمع " الذي تم توضيحه

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٦٥ .

(٢) - المرجع نفسه .

(٣) - المرجع السابق ، ص ٦٦ .

سابقا . ويرد في قوله : (١٠٠)

تحققت اشا في الحقيقة واحد واشت محو الجمع محو التثنت

غير ان المحو المقرون بالتثنت هنا لا يعني المحو المتعارف عليه عند الصوفية ، اي " رفع اوصاف العادة بحيث يغييب العبد عن عقله ويحصل منه افساس وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر " (١) . بل هو بمعنى الانعدام وعدم الوجود . والتثنت هو عكس الجمع ، وهذا يعني انه بمعنى الاحوال البشرية المفرقة المشتتة غير الشابتة . و " محو التثنت " هو انعدام الصفات والاحوال البشرية فالعارف في حال محو الجمع يدرك ان لا تثنت في وجوده اذ انه والحق واحد .

ق - رحموت البسط - رهوت القبض

ورد هذان المصطلحان في البيتين : (١٠٦ و ١٠٧)

وفي رحموت البسط كلي رغبة بها انبسطت آمال أهل بسيطتي

وفي رهوت القبض كلي هيبة فقيما اجلت العين مني اجلت

يقول الفرغاني ان الرحموت " مبالغة في الرحمة " (٢) ، والرهوت " مبالغة في الرهبة " (٣) . غير أنه لو قورنت هاتان الكلمتان بالجبروت والملكوت والناسوت واللاهوت ، لتبين انها اشارة الى عوالم ومقامات تختص بالرحمة والرهبة . فكما ان الناسوت هو عالم الناس ومقامهم ، واللاهوت عالم الاله ومقامه ، كذلك الرحموت هو عالم الرحمة ومقامها ، والرهوت هو عالم الرهبة ومقامها .

وقد ربط ابن الفارض الرحموت بالبسط الذي هو " حال الرجاء " (٤) والرهوت

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص ٢١٧ .

(٢) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ١٥٥

(٣) - المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٤) - مصطلحات ابن عربي (ملحق تعريفات الجرجاني) ، ص ٢٨٧ .

بالقبض الذي هو " حال الخوف " (١) . وبالتالي ، رحموت البسط هو روية الحق من خلال صفاته الجمالية ، ورهبوت القبض مشاهدته من خلال جلاله . ففي المقام الاول يدخل المعارف في حال الرغبة ، اما في الثاني ، فتشمله هيبة الجليل جل شأنه .

ر - الزمن الفرد - المدة المستطيلة

يقول ابن الفارض : (١١١)

وفي الزمن الفرد اعتبر تلق كل ما بدا لك ، لا في مدة مستطيلة

الزمن عند افلاطون هو صورة السرمدية المتحركة ، وهذا يعني انه لا بداية للزمن كما لا نهاية له ، ولذا قال الشيخ السهروردي المقتول في " حكمة الاشراق " ان " الزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمني ... فالزمان لا مبدأ له " (٢) . كل هذا يعني ان الزمان هو الجامع لخصائص الابدية والازلية والسرمدية . فهو الكسل ، والكل المطلق لا يكون الا واحدا احدا ، ولذا نعت ابن الفارض الزمن بالفردية .

اما المدة ، فهي الفترة او الجزء الزمني الذي يبدأ عند وقت معين وينتهي عند وقت آخر لاحق . اي ان للمدة بداية ونهاية على عكس الزمن ، ولذا وصفت المدة بالاستطالة ، اذ الطول ايضا محدد بالمقاييس .

بناء على ذلك ، " الزمن الفرد " يمثل المطلق غير المحدود ، بينما " المدة المستطيلة " تمثل المقيّد المحدود . ولبيت ابن الفارض المشار اليه بمصطلحيه اهمية خاصة بالرغم من ان الشراح لم يقفوا عنده مليا . فشاعرنا ، من خلال مصطلح " الزمن الفرد " يشير الى الحق الفرد المطلق الكل . فالحق مثل الزمن لا حدود له ، بل هو كل . لا يتجزأ ولا يتصور له مبدأ او منتهى ، ولذا كان فردا

(١) - مصطلحات ابن عربي (ملحق بتعريفات الجرجاني) ص ٢٨٧ .

(٢) - حكمة الاشراق (ضمن المجموعة الثانية من مضافات شيخ الاشراق ص ١٨٠) .

واحدًا . فالزمن هو الحقيقة الكائنة التي لا تدخل في الأوهام ، وهو أوسع ما في الوجود . وهذه اللامحدودية قد جعلته فردًا . فهو لا يبع شيئًا بل تسعة " المدة المستطيلة " التي هي جزء منه كالخلق من الحق . فباعتبار كلية الحق المطلقة تتحقق فردانيته ، وباعتبار محدودية الخلق يتحقق تعدده وتكاثره . وخير وسيلة لمعرفة فكرة كلية الحق وفردانيته قد يكون التفكير في الزمان .

وتجدر الإشارة إلى أن شارحا لنائية ابن الفارض هو الفرغاني قد شرح البيت المذكور بصورة مفاهيمية لما تم ذكره ، إذ أنه يرى بأن الشاعر " أراد بالزمن الفرد القليل من الزمان ، فافراد الانات إذا جمعت صارت زمانًا " (١) . غير أن آراء الحكماء في الزمان تثبت ضعف هذا الرأي .

ش - قبليّة الأبعاد

ورد هذا المصطلح المركب في خمرة ابن الفارض حيث قال : (١٤٢)

ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبليّة الأبعاد ، فهي لها حتم

يجمع ابن الفارض في هذا المصطلح المركب القبل والبعد ، ويقصد بهما الأزل والابد . وكأنه يريد القول أن المداومة التي يتحدث عنها في قصيدته الميمية الخمرية " منزّهة عن الدخول في قيود الزمان .. فلها القبليّة المطلقة عن كل شيء ، والبعديّة المطلقة عن كل شيء ، وهي في الأزل الذي هو الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلّها احاطة واخدة . فلا ماضٍ لازليّة ولا حال ولا استقبال " (٢) . يلاحظ كيف أن ابن الفارض قد استطاع من جمع كلمتين ابتكار مصطلح عرفاني له أهمية قصوى .

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ١٨٤ .

(٢) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ١٨٩ .

ت - عصر المصدي

يرد هذا المصطلح في القصيدة الخمرية ايضا وذلك في قول شاعرنا

المصفي : (١٤٢)

وعصر المدي من قبله كان عصرها وعهد ابينا بعدها ، ولها الهم

يوضح البوريني معنى هذا المصطلح على انه " الزمان الطويل الذي هو من مبدأ خلق العالم الى حيث لا ينتهي " (١) وفي الجمع بين العصر الذي لا يحد والمدي الذي يشير الى الحد ، جمع ابن الفارض بين تقيضين هما المحدود والمطلق . وفي اضافة المحدود الى المطلق هدف يريدان يمل اليه وهو تقييد المطلق فيكون بذلك قد اخترع مصطلحا لزمان غير أبدي .

(٣) - سلسلة من المصطلحات الفارضية المركبة في التائية الكبرى

في تائية ابن الفارض الكبرى هنالك ثمانية وثلاثون بيتا متسلسلا تجمع ثلاثة وستين مصطلحا مركبا هي من اهم المصطلحات الموجودة في ديوان ابن الفارض ، خاصة لانها من ابتكار صاحبها . والمستغرب ان احدا من الذين قاموا بدراسات عن ابن الفارض وشعره لم يشر ، لا من قريب ولا من بعيد ، الى هذه المصطلحات الثلاثة والستين .

وطريقة الشاعر في ايراد هذه المصطلحات المركبة هي الاتيان بالفكرة شمس الحاقها بأربعة مصطلحات مركبة ، والمصطلحات الثلاثة والستون المشار اليها عبارة عن :

أعلام الصفات - ظاهر المعالم - أسامي الذات - باطن العوالم - رقوم علوم - ستور هياكل - رموز كنوز - معاني اشارة - معاني صفات - شوادي مباهاة - هوادي تنبه - بوادي فكاهات - غوادي رجية - جواهر انباء - زواهر وطلة - طواهر انباء - قواهر صولة - مثاني مناجاة - معاني نباهة - مفاني محاجة - مباني قضية - نجائب آيات -

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص ١٨٩ .

غرائب نزهة - رغائب غايات - كتاب نجدة - عقائق احكام - دقائق حكمة - حقائق احكام - رقائيق بسطة - صوامع اذكار - لوامع فكرة - جوامع آثار - قوامع عسرة لطائف اخبار - وظائف منحة - صحائف اخبار - خلاص حسنة - غيوث انفعالات - بعموث تنزه - حدوث اتصالات - ليوث كتيبة - فصول عبارات - وصول تحية - حصول اشارات - اصول عطية - بشائر اقرار - بصائر عبرة - سرائر آثار - ذخائر دعوة - مدارس تنزيل - محارس غبطة - مفارس تأويل - فوارس منعة - ارائك توحيد - الاحكام الحكيمة - الانبياء النبوية - مدارك زلفه - مسالك تمجيد - ملائكة نصرة - فوائد البهائم - روائد نعمة - عوائد انعام - موائد نعمة (١) .

وقد يقول قائل : ان هذه العبارات ليست مصطلحات . والجواب عن ذلك هو ان عبد الرزاق الكاشاني قد اورد عددا من هذه العبارات الثلاث والستين ضمن مصطلحات الصوفية في رسالته التي جمع فيها قسما من تلك المصطلحات . فمثلا ، يورد مصطلح " صوامع الذكر " ويقول : " هي الاحوال والمواطن المعنوية التي تمنون الذاكر عن التفرق من مذكوره ويجمع همه عليه بالكيفية " (٢) كما يذكر " رسوم العلوم ورقوم العلوم " على انها " مشاعر الانسان ، لانها رسوم الاسماء كالاسم والسميع والبصير ، ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق والخلق . فمن عرف نفسه وصفاته كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه وصفاته وصورها ، فقد عرف الحق " (٣) . كما يورد ضمن مصطلحاته مصطلح " زواهر الوصلة " ويقول : " هي علوم الطريقة لكونها اشرف العلوم وانورها كون الملة الى الحق متوقفة عليها " (٤) .

هذا يدل على ان عبارات ابن الفارسي المركبة ليست مضافا ومضافا اليه فقط ،

(١) - وردت هذه المصطلحات في ديوان ابن الفارسي في الصفحات ٩٦ - ١٠٠ .

(٢) - مصطلحات الكاشاني (بهامش شرح مشاغل الشاكرين) ، ص ١٦٥ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ١٧١ و ١٧٢ .

(٤) - المرجع السابق ، ص ١٠٣ و ١٠٤ .

بل هي مصطلحات مركبة لكل منها مدلوله العرفاني ، علاوة على ذلك، فلو عدنا إلى الفروع على التائية الكبرى ، للاحظنا أن شرح العبارات المشار إليها تبين أنها مصطلحات ، فمثلا ، يمكن الاستخلاص من شرح الفرغاني على التائية الكبرى — " اعلام الصفات " هي آثار الكلام والبصر والسمع والقدرة ، و " ظاهر المعاليم " هو محل ظهور آثار الصفات في الظاهر المحسوس أي اللسان والعين والاذن واليد (١) .

ثم أنه يمكن إدراك مدلولات هذه المصطلحات المركبة عن طريق فهم مدلول كل مصطلح على حدة ، ثم الربط بين المصطلحين ، فملاحظة ما ينتج عن تركيب الواحد بالآخر . فمثلا ، لمعرفة مصطلح " معاني إشارة " لا بدّ من الرجوع إلى ما يقصده ابن الفارض من كل من " المعاني " و " الإشارة " ، فالمعاني عنده تعني الأسرار المصانة من الشيوع (٢) ، والإشارة كناية عن الكلام السري المبهم ويكون عادة متعلقا بأمور ينبغي سبترها عن العوام والأغيار (٣) . فبذلك يكون الجمع بين " المعاني " و " الإشارة " مثل الجمع بين الجوى والحب في عبارة " جوى الحب والترقي والارتفاع في عبارة " ترقى ارتفاع " . وهذا من جملة الأساليب التي يعتمد عليها ابن الفارض في وضع مصطلحاته المركبة ، أي أنه يجمع الألفاظ القريبة المعنى ليكون عبارة تحمل معان أكثر مما يحمله كل جزء مفرد . فيكون المقصود من " معاني إشارة " بواطن الكلام السري التي يبقى إدراكها موصفا عن العوام القشريين حتى ولو وضعت في متناولهم . وهذا المعنى لا يحمله أي من المعاني أو الإشارة ، لأن المعاني إذا اشيعت لم تعد معان ، والسري يبقى سرا ما دام غير شائع . أمّا الإشارة ، فقد يراها الجهلاء ، ولا ضير في ذلك لأنهم لا يفهمونها كما يفهمون العبارة . وفي الجمع بين الاثنين وضع الستر والشيوع معا .

(١) — منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٨٨ .

(٢) — راجع الفصل السابق تحت عنوان : " الحب في شعر ابن الفارض " .

(٣) — انظر الفصل اللاحق تحت عنوان : " الإشارة والعبارة " .

وعلى هذا المنوال يمكن استنباط معاني المصطلحات الثلاثة والستين المشار إليها . اما طريقة ورود هذه المصطلحات في تائية ابن الفارض ، فهي انه يأتي بالفكرة ويلحقها في البيت الثاني بالمصطلحات وعلم جراً . والمصطلحات تكون في حد ذاتها تفصيلاً للفكرة التي يذكرها في البيت السابق . فمثلاً في ذكره لمقامات الاسلام والايمان والاحسان يقول : (٩٩ و ٩٨)

فللبس منها بالتعلق في مقاب	م الاسلام ، عن احكامه الحكمية
عقائق احكام ، دقائق حكمية	حقائق احكام ، رقائق بسطة
وللبس منها بالتحقق في مقبلة	م الايمان ، عن اعلامه الطمينة
صوامع اذكار ، صوامع فكرة ،	جوامع آثار ، قوامع عزة
وللبس منها ، بالتخلق في مقاب	م الاحسان ، عن انبائه النبوية
لطائف اخبار ، وظائف منحة ،	صنائف اخبار ، خلاشف حسنة

ويلاحظ في كل اربعة مصطلحات مركبة في البيت الواحد ان شاعرنا يراعي السجع فيما بينها ، وهذا قد يؤدي الى التساؤل عما اذا كان المعنى هو المسمى للمبنى في هذه الابيات ام العكس هو الصحيح ؟ وبعبارة اخرى ، هل كان المصطلح ثم وضع البيت ام كان البيت ونشأ المصطلح بناء عليه ؟ قد يكون الجواب في براءة ابن الفارض في النظم وبده الطولي في التمرغ بالكلام والالفاظ . فقد استطاع في آن واحد ان يأتي بالفاظ يكون منها مصطلحات تكون مسجعة فيما بينها ، وهذا قد يعني ان المعنى والمعنى نشأ معا .

يتبين من ذلك مدى دقة ابن الفارض في وضع مصطلحاته المركبة ، اذ استطاع ان يبتدئ عن حقيقة الهيئة هي اسمى الحقائق وذلك من خلال ربط مصطلحين مفرديين . وهذا يدل على ان اكتشاف الاسباب التي لاجلها يربط المصطلحات المفردة بعضها مع بعض لبأني بمصطلحات مركبة يؤدي الى معرفة الكثير من عقائد ابن الفارض العرفانية ، بل يؤدي الى كشف اسرار هامة مخفية في طيات التركيبات الاصطلاحية .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا الفصل هو ان ما يميز مصطلحات ابن
الفارض الصوفية هو كونها مركبة، علاوة على انه في الكثير من المواضع قد خرج عن
التعريفات العامة للمصطلحات المفردة التي يستعملها لخلق لها مدلولات خاصة به .
وهذا يعني ان ابن الفارض ، وان كان مقلدا ومتكلفا في نظمه ، الا انه كان مستقلا
ومبدعا ومبتكرا في المصطلحات التي اوردها في شعره .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxx

xxxxxx

الفصل الثامن

الإشارة والعبارة =====

قسم الجرجاني الحكمة إلى نوعين : الأول هو " الحكمة المنطوق بها ، وهي علوم الشريعة والطريقة " ، والثاني " الحكمة المسكوت عنها وهي أسرار الحقيقة التي لا يطلع عليها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي فيضترهم أو يهلكهم . " (١)

وهذا يعني أن هنالك نوعاً من الحكمة مسكوتاً عنها لا ينبغي أن تكشف للعوام حتى لعلمائهم ، إذ هي حكمة سرية لخواص العارفين . لذا ، يحدثنا تاريخ الحكمة أن الحكماء كانوا دائماً يفضنون بحكمتهم عن العامة ، ففي شاغورس ، مثلاً ، كان يمنع تلامذته المعدودين من إشاعة حكمتهم بين العوام ، وقد استمر الفيثاغوريون عبر العصور جماعات سرية تصون حكمتها عن الأغيار . واستمر هذا الاتجاه في كتم الحكمة أو الحكمة المسكوت عنها قائماً لدى بعض المذاهب العرفانية الإسلامية والباطنية بل لدى كثير من الفلاسفة المسلمين .

فالإسماعيلية ، مثلاً ، كانت من الفرق الإسلامية التي حاولت صون عقائدها عن الآخرين . فنرى أحد علمائهم يخاطب أخوانه تحت عنوان " العهد والميثاق المأخوذ على حفظ الأسرار " قائلاً : " أعلم أيها الأخ البار الرشيد ، أو ملك الله السى معرفة علم التوحيد ، أن الغاية من تصنيف هذه المرتبة هي تأكيد الإيمان المغلظة على من وقعت إليه هذه الرسالة أن يصونها كل الصيانة ويحافظ عليها كل المحافظة . فأنها الأمانة الكبرى والحقيقة العظمى والحكمة الدينية المثلى التي يجب كتمانها إلا عن أهلها . فكن بها ضيقاً وعليها أمانة لأنها من مكنون الظلم ومخزون الحكم . " (٢)

(١) - تعريفات الجرجاني ، الصفحتان : ٩٦ و ٩٧ .

(٢) - أربع رسائل إسماعيلية ، تحقيق عارف شامر ، ص : ٣٤ .

كذلك نرى الشيخ الرئيس ابن سينا يوصي " اخوانه " في خاتمة " الاشارات والتنبيهات " قائلا : " ايها الاخ ، اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق ، والتمتلك قفى الحكم في لطائف الكلم . فضنه عن الجاهلين والمبتذليسين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة وكان صفاه مع الغاغة او كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم . فان وجدت من تشق بنقاء سيرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس ، وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسالك منه مدرجا مجزءا مفزقا ، تستغرس مما تسلفه لما تستقبله . وعاهده بنالله وبأيمان لا مخارج لها ، ليجري فيما تأتية مجراك متأسيا بك ، فأن اذعت هذا العلم او اضعته فالله بينى وبينك . " (١) ان تشدد ابن سينا هذا في صون " اشاراته " عن العوام يدل على مدى حرصه في ابقاء اشاراته الحكمية مسكوتا عنها .

وقد حذا حذوه الشيخ الاشراقي السهروردي في خاتمة " حكمة الاشراق " عندما قال مخاطبا " اخوانه " : " واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير اهله ، والله خليفتي عليكم . " (٢)

كل هذا يدل على وجود اتجاه بين العارفين والحكماء يدعو الى كتمان المعارف وصونها عن لا يستطيعون حملها ولا يليقون بمعرفتها . وقد يعود هذا الاتجاه الى ثلاثة اسباب : الاول ، المحافظة على قيمة المعارف اللدنية ورفع شأنها ، لأن الشميين اذا كثر وجوده بين الناس وصار الحصول عليه امرا سهلا للجميع قلت قيمته وضاع شأنه . اما السبب الثاني ، فهو الحفاظ على العامة البسيطة العقول ممسا

(١) - الاشارات والتنبيهات ، الجزء الرابع : ص ٩٠٣ - ٩٠٦ .

(٢) - حكمة الاشراق (ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق ، ص ٢٥٨ .

لا تحتمله عقولهم فيقعون بنتيجتها في الشك وتضطرب نفوسهم فيهلكون ، كما اشار الى ذلك الشريف الجرجاني . والسبب الثالث ، وقد يكون الاعم ، تهاوى الكثير من عقائد الحكماء والعارفين وآرائهم مع عقائد العوام ، فان كشفوا لهم عنها قاموا عليهم وكفروهم وربما قتلوهم ، فتكون صيانة الحكمة صونا للحكماء انفسهم قبل صون الحكمة والمعرفة نفسها .

فما هي اذن الاساليب التي استعملها العارفون الحكماء لصون معارفهم وحكمهم ؟ الخلوة العادية الاولى كانت عدم الكشف عن كتاباتهم للجميع ، ولكن هذا لم يكن كافيا كما لم يكن مطمئنا ، لذا خطوا الخطوة الاعم وهي وضع عقائدهم وآرائهم في كلام مليء بالاشارات والرموز التي لا يفهم معناها غير اهلها . ولهذا السبب حفلت كتب المذاهب الباطنية والمسالك العرفانية بشتى انواع الرموز والاشارات الخفية حتى قيل عن القرامطة بأنهم " من اتباع الرمزية المتطرفين . " (١)

والمتصوفة بدورهم كانوا من اتباع مدرسة " الحكمة المسكوت عنها " وابن الفارض منهم ، بل من اكثرهم تلوتا في ذلك . وهذا الاسلوب في الكتمان عنده قد عبر عنه بالاشارة وهي عكس العبارة . والحقيقة هي ان الاشارة غير الرمز ، فالرمز لا يأتي دائما لاجل الاخفاء والكتمان ، بينما الاشارة كانت عند ابن الفارض بقصد الستر عن بعض عقائده وآرائه التي لم يرغب ان يطلع العوام عليها .

وفيما يختص بالرمز " لا غنى للصوفى عن لغة الرمز واصطناع اساليب التمثيل والتصوير ليترجم عن احواله ويعبر عن مواجيدته ، واذواقه ، مهما يكن في لغة الرمز من قصور عن التعبير ، لان موضوعات تجاربة تنند عن المحسوس والمعقول اللذين تعبر عنهما لغة الوضع والاصطلاح . " (٢)

(١) - اصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي ، لابن ريان ، ص ١٠٣ .

(٢) - الرمز الشعري عند الصوفية ، ص ٥٠٢ .

الا ان " الاشارة " عند ابن الفارض غير ذلك ، فهي ليست اسلوبا للتمثيل والتصوير ، بل اسلوب للاخفاء والتمويه . ومما يدل على تفريق ابن الفارض بين الرمز والاشارة قوله : (٩٧) .

رموز كنوز عن معاني اششارة بمكنون ما تخفى السرائر حقت

فالرموز قد تخبر عن معاني اشارة حقت بمكنون ما تخفى السرائر ، وهذا يعني ان " الاشارة " تتعلق بالامور المكنونة التي تخفيها النفوس ولا تكشف عنها للاغيار ، ومفهوم " الاشارة " هذا عند ابن الفارض هو نفسه عند ابن سينا . ففي كتابه " الاشارات والتنبيهات " يورد المسائل الدقيقة التي لا يريد ان يفهمها الجميع تحت بند الاشارات ، كقوله ، مثلا ، : " اشارة : ... فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تهرك عجائبه ، ثم اقم واستقم . " (١) وقوله في موضع آخر من الكتاب : " اشارة : جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد ، او يطلع عليه الا واحد بعد واحد . " (٢) فالواضح تماما ان ابن سينا يعتمد اختصار اشاراته وابهامها ، ولذا نلاحظ انه عندما يوصي اخوانه بالكتمان ، يوصيهم بكتمان الاشارات ولا يذكر التنبيهات . وهذا يعني ان الاشارة تعني الحكم التي يفرض سترها . واشارات ابن الفارض مستورة من قبل الرجل نفسه دون ان يطلب ذلك منك من غيره . ولذا نراه يفضل الاشارة على العبارة ويصرح بان في الاشارة معسسان لا توجد في العبارة ، والتلويح الكامن في الاشارات قد تبيح دم الذي يبوح بها

لنا قال : (٨٣)

وعنى بالتلويح يفهم ذائق غنى عن التصريح للمتعمق
بها لم يبوح من لم يبوح دمه وفي ال اشارة معنى ما العبارة حدث

(١) الاشارات والتنبيهات ، الجزء الرابع ، ص ٨٠٨ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ٨٥١ .

فما هي تلك الامور التلويحية الاشارية التي تقضى على من يكشف عنها ؟ لا بد ان تكون من تلك المسائل التي لا تكشف للسبب الثالث في ستر الحكمة السدي تمت الاشارة اليه سابقا .

ومن خصائص الاشارة ان تكون خفية ، وهذا ما يفهم من قول ابن الفارض : (٦٧)

سأجلو اشارات عليك خفيصة بها كعبارات لديك جليصة
وبالتالي تكون " العبارة " جلية علاوة على انها ظاهرة للعيان وارتباطها يكون
بمعالم الشهادة ، في حين ان " الاشارة " تكون غيبية ، وذلك لقوله : (٥٨) .
فأشفقت من سير الحديث بسائري فتعرب عن سري عبارة عبرتسي
فالعبرة ليست بالضرورة كلاما ، بل قد تكون حالة ظاهرة ، كالبياء ، تكشف عن الامور
بصورة جلية ، وبالتالي صاحب الاشارة لا يجعل مكنوناته المستورة تؤثر على احواله
الظاهرية فتكشف عن باطنه .

وبيزيد ابن الفارض على الاشارة والعبارة " اللطيفة " في قوله : (٩٢)
اشرت بما تعطى العبارة ، والذي تغطي فقد اوضحته بلطيفة

وهذا يعني ان " اللطيفة تكون للتوضيح ، فتأتي مع " العبارة " في مقابل " الاشارة " .
ولان ما يأتي تحت عنوان " الاشارة " يكون من اسمى الحقائق واكثر المعارف خطرا ،
فمن يمل الى الاشارات انما يكون قد توصل الى اعلى مراتب العرفان ، وبعد العرفان
تأتي مرحلة المشاهدة والوصول . لذا ، قد تأخذ " الاشارة " معنى شبيها بأحوال
المعارفين ومقاماتهم ولهذا السبب ، بعد اكتمال الاشارة ، يخطو المعارف اول خطوة في
سبيل الوصول . وقد عبر ابن الفارض عن ذلك بقوله : (٧٧)
وآخر ما بعد الاشارة ، حيث لا ترقى ارتفاع ، وضع اول خطوتي

ولكن يبقى سوء الهم ، وهو : اين اشارات ابن الفارض وما هي ؟ وما هي ماضية
تلك الاشارات ؟ في الحقيقة ان الاجابة عن هذا السؤال امر في غاية الصعوبة ،

لان القصد من الاشارة هو الستر والكتمان والاسرار . فكيف الوصول الى الاسرار والى ما هو مكتوم ومستور ؟ الحق انها مهمة صعبة ، وقد تفرق الخاض فيها في لججها . ولكن لا بأس من المحاولة .

فمثلا ، بعد قوله : " سأجلو اشارات عليك خفية . " يشير الى قضية ظهور الحق في المظاهر البشرية . وبعبارة اخرى ، يقول ان الخلق مظهر للحق . وهذا ما اورده بصورة اشارية خفية من خلال اشاراته الى " الكل " (١) في ديوانه . فهل كانت مسألة الظهور الالهي في الانسان اشارة من اشارات ابن الفارض ؟

علاوة على ذلك ، فهناك في الديوان قصيدتان يمكن اعتبارهما قصيدتين اشاريتين ، وهما الخمرية والفائية . هذا الى جانب الاشارات الكثيرة الموجودة في التائية الكبرى . ففي القصيدة الفائية يتكلم ابن الفارض عن النبي محمد (٢) ، غير ان نظرتة اليه كانت تختلف تماما عن نظرة العوام الى النبي محمد وخاصة السنة منهم . فالنبي عند ابن الفارض ليس بشرا ، بل هو مظهر الهي . فهل كان بإمكانه ان يصرح بذلك ، وخاصة امام المجتمع الذي كان يعيش بين ظهرانينهم ؟ كان لا بد لابن الفارض من ان يأخذ بالاشارة دون العبارة لذكر نظرتة للرسول العربي .

اما القصيدة الميمية الخمرية ، فقد تكون اشارية ايضا اذا ما اخذنا بعين الاعتبار شرح القيصري لها . فلواخذنا ، مثلا ، شرحه للبيت الثاني من القصيدة المشار اليها ، وهو : (١٤٠) .

لها البدر كأس وهي شمس يديرها هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم

(١) - راجع الفصل تحت عنوان : " الكلية وصور التمبير عنها في شعر ابن الفارض " .

(٢) - انظر الفصل اللاحق تحت عنوان : " نظرة جديدة الى القصيدة الفائية " .

لتبين ان كلام ابن الفارض هذا اشارة الى حقيقة عرفانية من الصعب اظهارها
للعمامة وخاصة في العصر الايوبي . فالقيصري يقول في شرح البيت : " ... المراد
بالبدر وجه الحبيب الالهي من حيث الوجود المظهري ، وهو الذات المحمدية الموجودة
بالوجود الحقاني المنورة بنور شمس الذات الاحدية على سبيل الانعكاس منها من
حيث المقابلة بين الذاتين بحكم المرتبتين الكليتين اللتين للوجود وهما مرتبتا
الجمع والتفصيل ، لا من حيث الاحدية الذاتية اذ لا تميز فيها ولا بينونة
الهلال تدوير شكلي والساقى تدوير حالي وهو ادارة الكاس بين الاصحاب ، وكان المراد
به امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ، وسماه هلالا باعتبار ما
كان عليه بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ، وبالنسبة الى حضرته كالهلال بالنسبة
الى البدر . وايضا كما ان الهلال جزء من البدر فان القمر اذا تنور بعضه عند
بعده عن الشمس اولا يسمى بالهلال ، كذلك امير المؤمنين بمثابة الجزء من النبي
صلى الله عليه وسلم في القرب ... " (١)

لو كان حقا هذا ما اراد ابن الفارض قوله ، هل كان يستطيع التصريح بذلك
في العصر الايوبي المعادي للفاطميين ؟ هكذا تكون الاشارة ، بل هكذا يكون اسلوب
اخفاء العقائد التي لا يكون المعتقد بها راغبا في اطلاق الاغيار عليها .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها هي ان الاشارة عند ابن الفارض اسلوب خفي
للتعبير عن العقائد الهامة التي يجب السكوت عنها ، وفهمها لا يكون متيسرا لمعلم
الناس ، بينما العبارة هي الاسلوب المريح في البيان عن العقائد . وتبعا للهدف
من القول بالاشارة او بالعبارة ، تكون الموضوعات المقولة خاصة او عامة .

علاوة على ذلك فالاشارة تحس فيما العبارة تفهم . والحب يحس ولا يفهم . لذا
كانت الاشارة افضل وسيلة للتعبير عن احوال الحب وحقائقه . وحقيقة احوال السالكين

(١) - الفوائد الجليلة على القصيدة الخمرية ، (مخطوط) ، الاوراق : ٢١-٢٣ .

امور ذوقية لا يمكن وضعها في قالب اللفظ ،وبالنتيجة الاشارة اليها قد تدل عليها
في حين انه من المتعذر التعبير عنها بالبيان . فالاشارة هي القول القليل المبهم
ذو المعانى الكثيرة الباطنية والذوقية . اما العبارة فهي القول والبيان
والافصاح ،وهذا لا يغى الاذواق حلتها .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxx

الفصل التاسع

اثر الاتجاه الباطني في مصالح ابن الفارض

لما كانت مصر موطننا استقرت فيه الدعوة الاسماعيلية الفاطمية مدة طويلة، فان ابن الفارض لم يكن بعيدا عن الاجواء الاسماعيلية، لا سيما وان التصوف في أصله مرتبط ارتباطا وثيقا بالاسماعيلية، كما يصرّح بذلك ابن خلدون في مقدمة تاريخه (١). والمذهب الاسماعيلي او الفاطمي مذهب باطني، وهذا يعني ان تراشده يعتمد على الرموز والتأويل الباطني لآيات القرآن وما يرد فيها من امور ومعالم دينية. اي ان ما يقوله الباطنيون في الظاهر هو رمز لحقائق باطنة في ذلك الظاهر، وهذا الاتجاه في العطاء هو نفسه في الاخذ، اي انهم يأخذون الامور الظاهرية في الدين لا على ظاهرها، بل على ما ترمز اليه في الباطن؛ فعندهم "الظاهر كالقشر والباطن كالب لب، واللب خير من القشر" (٢) لذك كانت الشريعة واركابها عندهم امرا ظاهرا، وبالتالي "تأولوا لكل ركن من اركان الشريعة تأويلا" (٣). والخلاصة "انهم اولوا كل آيات القرآن من اوله الى آخره" (٤).

ويخاطب احد كبار دعاة الاسماعيلية ابو يعقوب السجستاني اهل الظاهر قائلا: "واراكم يا اهل الظاهر تكذبون بالتأويل، وتقتصرون على التنزيل... واكتفيتم من علم القرآن بما عرفته العرب من الاسماء والصفات ولم تعلموا ان الاسامي ربما صفت الى غير ما تعرفه العرب اذا حققتها المعاني... " (٥) فمثل على تأويلاتهم قولهم ان الضوء هو البهامة من الاضداد الذين ادعوا الامامة" (٦).

-
- (١) - مقدمة تاريخ ابن خلدون، المجلد الاول، ص ٣٩٤ و ٣٩٥.
 - (٢) - الفرق بين الفرق، ط ٢٨٧.
 - (٣) - المرجع السابق، ص ٢٨٠.
 - (٤) - قواعد عقائد آل محمد، ص ٥٥.
 - (٥) - كتاب الافتخار، ص ٩٩.
 - (٦) - المرجع السابق، ص ١١٠.

والقبلة " الدعوة الى الحقيقة " (١) . وما شابه ذلك من التأويلات الباطنية البعيدة عن ظاهر الكلام .

ولما كانت الصوفية غير بعيدة عن المذاهب الباطنية ، بل قد تعد ، من ناحية التأويل الباطني للقرآن ، مذهباً باطنياً ، فأننا نجد فيهما الكثير من الأمور المشتركة ، وفي شعر ابن الفارض الكثير من تلك الاشارات التي تبين الصلة العميقة التي تربط تصوّفه بالمذاهب الباطنية . فمثلاً ، نلاحظ في شعره عدداً كبيراً من المصطلحات الباطنية كالضد والاضداد والدعوة والدعاة واللاهوت والناسوت والخلق والنسخ والمسح والفسخ والرسخ (٢) ، كلها عبارات رائجة جداً في كتب الاسماعيليين والباطنية عامة .

ومن الجدير بالذكر ان ابن الفارض يركز في شعره كثيراً على فكرة الظاهر والباطن الاسماعيلية . فالحج عنده حجان : حج ظاهري وحج باطني ، (٣) ويربط الحكمة بالباطن والاحكام بالظاهر (٤) . كما يربط فكرة الظاهر بالباطن بعقيدة التجلي ، فيرى ان الحق قد تجلى ظاهراً واحتجب باطناً ، فهو الظاهر والباطن . وبعبارة اخرى ، هو اللاهوت والناسوت ، وذلك في قوله في التائية الكبرى على لسان محبوبته الالهية : (٧١)

تجلّيت فيهم ظاهراً واحتجبت باطناً بهم ، فاعجب لكشف بستره

وشبه بهذا قوله في الكافية مخاطباً محبوبه : (١٥٩)

ومتى غبت ظاهراً عن عياني الفه ، نحو باطني ، القاك

وفي القصيدة الخمرية يجعل الحواس الخمس الظاهرة رموزاً الى حواس خمس باطنة . فهو عندما يربط الحواس بالمحبة يجعلها تدل على امور روحانية مجردة ، في حين

(١) - كتاب الافتخار ، ص ١١٦ .

(٢) - ديوان ابن الفارض ، ص : ٧٢ و ٧٧ و ٨٩ و ١٠٥ و ١٠٦ و ١٠٧ و ١١٠ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٤) - المرجع السابق ، ص ٧٧ .

ان ظاهر كلامه يشير الى الحواس الخمس الظاهرية ، وذلك عندما يقول : (١٤١)

ولو قَرَبُوا من حائِها مقعدا مشي وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
ولو عبقت في الشرق انفسا طيبها وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم
ولو خضبت من كأسها كف لامس لما ظل في ليل وفي يده النجم
ولو جليت سرا على اكمه غدا بصيرا ومن رُؤوقها تسمع المصم

فهو يذكر البكم والشم واللمس والاكمه والصم على الظاهر ويريد بذلك البكم والشم واللمس والاكمه والصم في الباطن ، اي الذي لا ينطق قلبه ولا تشم روحه ولا تلمس نفسه ولا يرى فؤاده ولا تسمع اذن قلبه . وهكذا نلاحظ كيف يأتي ابن الفارض بالظاهر ويريد الباطن .

ثم ان ربك الافلاك بالنور الباطن والملائكة هو فكر اسماعيلي بحت ، وذلك في قوله : (٨٩)

ولا فلك الا ، ومن نور باطني به ملك يهدي الهدى بمسيتني

ويعني بذلك ان كل " فلك من الافلاك من العرش الى الفرش الا وفيه من نور باطني ظاهر ملك " (١) . فهذا شبيه بما يقوله احد الدعاة الاسماعيليين المجهوليين في رسالة " مسائل مجموعة من الحقائق العالية والدقائق والاسرار السامية " ان " الكواكب انوار جامدة موات ركبها المدبر لعالم الطبيعة من اصفى ذلك الهابط واشرفه وجعلها آلة محكمة لظلام ما في عالم الطبيعة " (٢) .

علاوة على ذلك ، فالمرآة لها اهمية خاصة في المذاهب الباطنية ، وخاصة تلك التي تعتقد بالتجسد الالهي . فصورة الانسان في المرآة تمثل ناسوت الحق ، وبمعنى آخر ، ان الله يتجلى في هذا العالم بكل اسمائه وصفاته دون دخول او حلول تماما

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٣٦ .

(٢) - اربعة كتب اسماعيلية ، تحقيق شتروطمان ، ص ١٢٥ .

كما يتمثل الشخص في المرأة ، فيكون اللاهوت حقيقة والناسوت صورة له دون ان يصير اللاهوت ناسوتا أو العكس . وقد اخذ ابن الفارض هذه الفكرة بحذافيرها وذكرها في التائية الكبرى كمثل عن الوحدة ، اذ قال : (١٠٨)

وشاهد اذا استجليت نفسك ما ترى بغير مراة ، في المراثي الصقيلة
أغيرك فيها لاح ، ام انت ناظر اليك بها ، عند انعكاس الاشعة

وتماما كما فعل اهل المذاهب الباطنية ، اول ابن الفارض الايات القرآنية والمعالم الدينية والشرعية تأويلات باطنية رمزية بعيدة عن ظاهر الكلام . فهو يأخذ الآية القرآنية المنزلة مرتين : "ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن " (١) فيؤولها على ان المقصود من اليتيم هو موسى عليه السلام ، وما له هو الميراث الموسوي النبوي المختص به (٢) وذلك في قوله : (٧٤) .

ولا تقربوا مال اليتيم اشارة لكف يد صَدَّتْ له اذ تصدّت
وهو لا يشير الى جنة ونار محسوستين ، بل هما عبارة عن القرب والبعد الالهي وعذا
واضح في قوله : (٤٣)

منازل انس كن ، لم انس ذكرها بمن بعدها والقرب شاري وجنتي

ولكن يعتقد اهل الظاهر ان الراحة والالم الاخرويين ناتجان عن اسباب مادية لانهم على حد تعبير اخوان الصفا الاسماعيليين ، " لا يؤمنون الا بظواهر الايات والاخبار ، ولا يتفحصون عن حقائق اسرار كلام الله واسرار الاخبار النبوية " (٣)

اما المعالم الدينية كالعيد وليلة القدر والجمعة والسعي والحج والوقفة ومكة والحرم ودار الهجرة وبيت المقدس والمسجد الاقصى ، فجميعها يأخذ عن ابن

(١) - سورة الانعام ، الآية : ١٥٢ وسورة الاسراء ، الآية : ٣٤ .

(٢) - منتهى المدارك ، الجزء الاول ، ص ٣٠١ و ٣٠٢ .

(٣) - رسائل اخوان الصفا ، المجلد الثالث ، ص ٦٣ .

الفارض معان باطنية وتأويلات رمزية مرتبطة كلها بالمحبة الروحانية . ففي قسم من التائية الكبرى يذكر تلك المعالم الدينية بالمفهوم الباطني قائلا: (٨٠)

وعندي عيدي ، كل يوم أرى به	جمال محيّاها بعين قريرة
وكل الليالي ليلة القدر ، ان دنت	كما كل ايام اللقا يوم جمعة
وسمعي لها حج ، به كل وقفة	على بابها ، قد عادلت كل وقفة
واي بلاد الله حلت بها ، فمسا	اراهها ، وفي عيني حلت ، غير مكة
واي مكان ضمها حرم ، كـذا	ارى كل دار أوطنت دار هجرة
وما سكنته فهو بيت مقدس	بقرة عيني فيه ، احشاي قسرت
ومسجدي الاقصى مساحب بردها	وطيبي ثرى ارض عليها تمشست

فالسيد صار عنده يعني يوم المشاهدة الالهية وليس يوما معيناً لمناسبة دينية ما .
وليلة القدر هي ليلة القرب " التي يظهر فيها قدر العباد بقربهم من حضرة ربهم لا ليلة مخصوصة متعينة في كل سنة مرة واحدة " (١) والجمعة تعني كل يوم يتم فيه اللقاء ، بل هو يوم الجمع اي يوم " شهود الحق بلا خلق " (٢) . والحج هو التوجه الى الحق ، وهذا شبه بقول الاسماعيليه في تأويل الحج على انه " السفر ... الى ولي الله " (٣) والوقفه هي البلوغ الى جناب الحق ، ومكة وطن المحبة الالهية اي عالم الغيب والحرم هو المكان الذي ضم " ملهى جمعية تلك الحضرة " (٤) .
ودار الهجرة اشارة الى " الحضرة المحمدية " (٥) ، وبيت المقدس هو مسكن المحبوب الحق في العين والاحشاء اي في الظاهر والباطن ، في الغيب والشهود ، في اللاهوت والناسوت . والمسجد الاقصى هو منزل الوصول بالمشاهدة ، لذا هو " كمين لروحانية جميع الارض " (٦) .

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الاول ، ص ٣٤٢ .

(٢) - مصطلحات الكاشاني (بهامش شرح منبزل السائرين) ، ص ٩٥ .

(٣) - قواعد عقائد آل محمد ، ص ٥٩ .

(٤) - منتهى المدارك ، الجزء الاول ، ص ٣٤٣ .

(٥) - المرجع السابق ، ص ٣٤٤ .

(٦) - منتهى المدارك ، الجزء الاول ، ص ٣٤٤ .

وهكذا نلاحظ كيفان جميع تلك المعالم الدينية الزمانية والمكانية تصير عنده ذات معان باطنية مجردة عن المكان والزمان ، بل تصير دون صلة تماما بمدلولاتها الزمانية والمكانية .

وفي موضع آخر من التائية الكبرى يأتي ابن الفارض ببيان اخرى شبيهة بالاولى يقول فيها بعض المعالم الدينية والاركان الاسلامية تأويلا باطنيا ، وهي قوله :

وطني بيت فيه اسكن ، دونسه	ظهور صفاتي عنه من حجبتي
ومنها يميني ، في ركن مقبل	ومن قبلتي ، للحكم ، في في قبلتي
وحولي بالمعنى طوافي ، حقيقة	وسعي لوجهي من صفاتي لمروتي
وفي حرم من باطني امن ظاهري	ومن حوله يخشى تخلف جيرتي
ونفسي بصومي عن سواي ، تفردا	زكت ، وبغفل الفيض عني زكت

ففي هذه الابيات يرمز بالبيت الحرام الى القلب ، ويمينه ، اي الحجر الاسود ، "يتضمن معنى القدرة والقوة" (١) . وبالتالي يكون الطواف حول الذات ، والسعي بين الصفا والمروة هو سعي الى الذات ايضا . وهذا الحرم الباطني يسبب الامتناع الظاهري ، فيصير الظاهر معتبرا عن الباطن . اما الصوم ، فهو الصوم عن سوى الذات ، والزكاة الافاضة على الآخرين من جواهر المعرفة اللدنية .

وهكذا اول ابن الفارض الحرم الشريف والصوم والزكاة ، فلا الحرم مكان مكوّن من الحجارة والتراب ولا الصوم هو امساك عن الطعام ، ولا زكاة المال . هل يختلف هذا عن تأويلات الفرق الباطنية ؟

والنتيجة التي يمكن استخلاصها هي ان ابن الفارض التقى مع الفرق الباطنية في النظرة الى ظواهر الدين ، وهذا يدعو الى التفكير اكثر في مدى الترابط الوثيق بين التصوف والمذاهب الباطنية التي كان لها الاثر الكبير في نقل التصوف من مرحلة الزهد العملي الى مرحلة التصوف الفلسفي النظري ، والذي تجلي بشكل بارز عند المتصوفة الذين اتوا في القرون المعاصرة والتالية لظهور مسالك التوحيد الباطنية في العالم الاسلامي وخاصة في بلاد فارس ومصر .

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ٢٦ .

الفصل العاشر

رمزية الامكنة في شعر ابن الفارض

=====

مما يلفت نظر المتفحص في ديوان ابن الفارض اكثاره من ذكر الامكنة وتسميتها في كثير من القصائد . وهو ينحو بذلك ، على الظاهر ، منحى الشعراء الجاهليين الذين كانوا يذكرون في قصائدهم الكثير من الامكنة والبلاد . وعند ابن الفارض تمتاز قصائده ذات النفحة الحجازية بهذه الميزة بشكل بارز . وللهلوسة الاولى ، يبدو لقارئ الديوان ان الشاعر يتأسى بأسلافه من شعراء الحجاز فسيي الاكثار من ذكر الامكنة ، ولكن ساعان ما يبدو ، بعد التأمل والتدقيق ، ان هنالك قصدا آخر لدى الشاعر من ذكر هذه الامكنة خاصة عندما يصل الى البيت القائل : (٣٠) افردت عنهم بالشام ، بعيد ذا ك الالتقام ، وخيموا بفداذا

فيتذكر الباحث التراجم التي تناولت حياة ابن الفارض وسيرته ، ويلاحظ ان شاعرنا لم يذهب اثناء حياته الى الشام . فكيف يقول عن نفسه انه افرد بالشام ؟ والاكثر غرابة ان شارحا لديوان ابن الفارض كعبد الغنى التاهلي يصل الى هذا البيت ويشرحه دون ان تلفت نظره الحقيقة التاريخية التي تنفي دخول الشاعر الشام ، فنراه يقول بكل بساطة : " . . . وقوله بالشام ، اي حصل له ذلك بسبب دخوله ارض الشام ومفارقتها مصر . " (١) مع العلم ان ابن الفارض لم يدخل تلك الارض .

هنا يبدأ التساؤل : لماذا قال ابن الفارض انه افرد بالشام مع انه لم يذهب اليها ؟ اليس من الممكن ان تكون الشام رمزا لحقيقة عرفانية اراد الشاعر ، كعادته ، ان يضعها في قالب الرمز والاشارة دون التصريح بالمعبرة ؟ قد لا يجسد الباحث تحليلا للبيت المشار اليه سوى ذلك .

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، ص ١٢٧ .

فالشام بالنسبة لبغداد تقع في الجهة الغربية ، في حين ان بغداد تقع في شرق الشام . فهل اراد بالشام مغرب الاجساد وببغداد مشرق الارواح ومطلعها ؟ لو عدنا الى الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول المناصر لابن الفارض لوجدنا ان قد الفرسالة تحت عنوان " الغربية . الغربية " (١) وكان يعنى بذلك " عالم الهيولى الذي هو بمثابة لبس الظلام بالنسبة الى العالم العلوي " . (٢) فهذا يدل على ان الغرب رمز الى العالم الظلماني في مقابل العالم النوراني الذي يرمز الشرق اليه . فبناءً على ذلك ، لم لا تكون الشام عند ابن الفارض رمزا الى العالم الهيولاني الظلماني الذي افرد فيه عن الملاء الاعلى في مشرق عالم الارواح؟

من هذا المنطلق يشرع الباحث في النظر الى الامكنة المذكورة في ديوان ابن الفارض نظرة جديدة يبحث فيها عما ترمز اليه تلك الامكنة من الحقائق العرفانية ، بدل الاكتفاء باعتبارها اسماء لبلاد ارضية ذكرها الشاعر تأسيا بشعراء الجاهلية .

وبالرغم من ان الامكنة في شعر ابن الفارض قد تحمل رموزا عرفانية فأنه من الصعب حمل ذلك على جميع اسماء الامكنة الموجودة في الديوان . فكما صار واضحا ، ان الشام في البيت الذي ذكر سابقا ذات دلالة رمزية ، فان اسماء اخرى لوديان الحجاز قد لا تكون رموزا ، بل هي عبارة عن تذكّر ابن الفارض لتلك الوديان التي حصلت له فيها فتوحاته الغيبية وكان ، حتى الرق الاخير من حياته ، دائم الشرق اليها . لذا ، لا يمكن في هذا الفصل سوى انتقاء بعض الابيات التي يذكر فيها الامكنة وتأويلها تأويلا رمزيا لا يدخل في اطار التأويلات الشطحية التي لا يقبلها المنطق .

(١) - توجد هذه الرسالة ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق ، ص: ٢٧٤-٢٩٧ .

(٢) - الغربية الغربية (ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق) ص: ٢٧٦ .

فمثلا ، من الواضح ان مكة وبیت المقدس والمسجد الاقصى وطيبة رموز في قوله :
(٨٠)

واي بلاد الله حلت بها ، فمما اراها ، وفي عيني حلت ، غير مكة
... وما سكنته فهو بيت مقدس بقرة عيني فيه ، احشاي قسرت
ومسجدي الاقصى مساحب بردهسا وطبيبي شري ارض عليها تمشيت

فمكة هنا رمز الى كل موطن حل الحق فيه ، فاذا حل في قلب المؤمن فالقلب يسب
يكون عندئذ مكة . ومثال ذلك بيت المقدس والمسجد الاقصى وطيبة . وهنا تجسدر
الاشارة الى ان مكة اتخذت في شعر ابن الفارض مكانة خاصة ، فعلاوة على اظهاره
الشوق الدائم اليها ، فهي عنده مركز الفتوحات الغيبية وموطن الحب الالهي ، بل
في جنته لقوله مخاطبا اياها : (١٧٨)

يا جنة فارقتها النفس مكرهة لولا التماسي بدائر الخلد مت اسي
ومما يؤكد الدلالة الرمزية لاماكن مكة في شعر ابن الفارض ، ايراده هذه الامكنة
في التائية الكبرى موضحا ، بنفسه ، دلالتها الرمزية . فهو يقول : (٨٨)

وقلبي بيت فيه اسكن ، دونه ظهور صفاتي عنه من حجبتي
ومنها يميني ، في ركن مقبل ومن قبلتي ، الحكم ، في فني قبلتي
وحولي بالمعنى طوافي ، حقيقة وسعني لوجهي من صفاتي لمروتي
وفي حرم من باطني امن ظاهري ومن حوله يخشى تخطف جيرتسي

فهو يصرح ان البيت العتيق رمز للقلب ، وفي القلب يمين وركن ، والصفا والمروة
موجودان في ذات العارف ، والحرم هو الباطن . وهكذا تميز مكة مع اقسامها المختلفة
اشارة الى حقائق روحانية . لا ربط لها بالامكنة الترابية الا من جهة المماثلة
ومن الامكنة الرمزية الاخرى في شعر ابن الفارض ما ورد في قوله في القصيدة
الدالية : (١٣٣) .

آه لو يسمح الزمان بعسود فعمى ان تعود لى اعيادي
قسما بالحنليم والركن والاستار والمروتين مسعى العباد
وللال الجنب والحجر والميزاب والمستجاب للقصاد

ففي البيتين الاخيرين يذكر بالتسلسل الحطيم والركن والاستار والمروتين ثم الجنب
والحجر والميزاب واخيرا المستجاب . فهذا الترتيب للامكنة المذكورة له دلالة في
منتهى الهمية . فالحطيم " هو ما بين الكعبة وما بين زمزم والمقام " (١) والركن
والاستار هما داخل الحرم الشريف ، بينما المروتان هما جلا العروة والصفى بمكة .
اما الجنب فهو اسم لهضاب في مكة ، والحجر والميزاب هما داخل الحرم الشريف ،
بينما المستجاب موضع بمكة .

بناء على ذلك يكون الترتيب على هذا النحو : موضع بمكة خارج الحرم ثم
داخل الحرم ثم خارج مكة ثم داخل الحرم واخيرا عود الى بدء الى موضع بمكة .
وكأن هذا المسير المكانى يشكل خطا دائريا يرمز الى دائرة سلوك العارفين .
وقد يكون ابتداءه بالحطيم رمزا الى حطام الدنيا ، وعنده يكون مبدأ السلوك
بالانعتاق عنه للركون الى استار الحق في مقام الركن والاستار حتى يمل السى
المروتين اللتين يصفهما بـ " مسعى العباد " اشارة الى المجاهدة في السلوك .
فاذا وصل السالك الى هذا المقام يبدأ بقوس الصعود من الجنب اي الحضرة ، لينتقل
الى الحجر والميزاب اي حجر العقل وميزاب الرحمة . (٢) عندئذ يمل السالك السى
المستجاب اي المقام الذي يستجاب فيه ما اراد من هذا السلوك الدائري . فالملاحظ
هو مدى ابداع ابن الفارض في الملائقة بين رمزية الامكنة من حيث مواقعها من
جهة واسماؤها التي تدل لغة على احوال كل مقام - وبعبارة اخرى كل مكان رمزي .

(١) - الروض المعطار في خبر الاقطار ، ص ١٩٥ .

(٢) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص : ٩٧ .

ثم ان ابن الفارض قد يذكر مكة وامكنتها بصورة متدرجة من الاعم الى الاخص
كتدرجه من مكة الى المقام ثم البيت الحرام في قوله : (١٢٥)
قسما بمكة والمقام ومن اتى البيت الحرام ملبيا سياحا

فهذه الامكنة الثلاثة قد تصور في ثلاثة دوائر كل منها داخل الاخر . ولما كانت
مكة ترمز الى القلب ، كما تمت الاشارة الى ذلك سابقا ، فالمقام هو الخواذ والبيت
الحرام يكون السر الذي يحرم دخوله على الاغيار . وهذا يعني ان هذه الامكنة
الثلاثة انما هي اشارة الى مكان العلم اللدني لدى العارف التي تتدرج من عام
الى خاص حتى تنتهي الى الاخص .

وحاصل القول ، قد تكون مثل هذه التأويلات غير مقبولة لدى بعض الباحثين
وربما لدى اكثرهم ، غير ان تطابق القرينة المكانية بالقرينة المعنوية على النحو
الذي تمت ايجازته ، لا بد ان يجعل الباحث يفكر مليا قبل الحكم بالرفض او القبول .
ومجرد الوقوف امام هذه الاستنتاجات للتفكر والتأمل دليل على امكانية وجود شيء
من الصواب فيها .

(١) شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني ، ص : ٩٧ .

الفصل الحادي عشر

الجمع بين المتناقضات

=====

يمكن اعتبار ابن الفارض بأنه صاحب مذهب " الوحدة الكلية " ، ولا يجب اعتباره صاحب مذهب في الاتحاد . لان الاتحاد يقضي بوجود شيئين يتحدان ، أما الوحدة فهي حالة ذاتية لا وجود للاشئينية فيها . وفي الاتحاد لا بد من وجود الاشئينية حتى يتحقق ذلك الاتحاد . ثم انه لا بد ان يتم الاتحاد في زمان لانسه حالة فعلية ، والوحدة لا تتم في زمان ، بل هي حالة سرمدية كائنة في " الزمن الفرد" (١) على حد تعبير ابن الفارض . وهذه الوحدة الفارضية مقترنة بالكلية ، لانها وحدة الكل الحق ، وهذا ما عبر عنه شاعرنا في الخمرية بقوله : " وقد وقع التفريق والكل واحد . " (٢)

يشير قول ابن الفارض المشار اليه في الخمرية على وجود تفريق في حين ان الكل واحد . فما هو المقصود من ذلك ؟ ان المتتبع لأفكار ابن الفارض في ديوانه يلاحظ انه كثيرا ما يجمع الازداد والمتناقضات معا وكأنه يرمي من وراء ذلك الى حقيقة عرفانية يريد الإشارة اليها . فالحقيقة ان شاعرنا الصوفي قد وصل الى مرتبة في عرفانه ادت به " للنظر الى الذات الالهية بعين الوحدة ، والنظر الى الاشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفريق . " (٣) وهذا يعود الى الاعتقاد بالكثرة في الوحدة . فابن الفارض لسم ينف وجود الاشياء الكثيرة الوجودية المتضادة في كثير من وجوها ، ولكن في الوقت نفسه لا ينفي هذه الوحدة . وسبب ذلك ان رؤية الفيرية والكثرة في الوجود تظهر لعين الوهم والخيال ، أما عين الحقيقة ، فلا ترى سوى وحدة كلية مطلقة حتى من خلال الكثرات والازداد . وهذا ما مثل له بعض الحكماء بالنقطة والدائرة المتولدة من حركة النقطة بسرعة . فالنقطة اذا تحركت بشكل دائري وبسرعة رأتها العين

(١) - ديوان ابن الفارض ، ص : ١١١ .

(٢) - المرجع السابق ، ص : ١٤٢ .

(٣) - ابن الفارض والحب الالهى ، ص : ٢٧٨ .

دائرة ، في حين ان تلك الروئية وهمية . فالدائرة لا وجود لها ، بل الوجود نقطة واحدة لا تكثر فيها ، (١) والاشكال هي الصورة الوهمية والحقيقة هي النقطة الاولى . ولأن ابن الفارض شاعر ، فلم يعبر عن فكرته هذه على طريقة الفلاسفة ، بسبل وضعها في قالب شعري ، فتحولت بذلك العبارات الى الاشارات لا تدرك الا بعد التأمل العميق فيها . ففي الامثال الاربعة التي يذكرها في الشائبة الكبرى عن مقامات السروجي والمرآة وترجع الصوت والروءيا والصناعات (٢) يريد اثبات وحدة المظاهر في الوجود . وفي الامثال التي يأتي بها عن الضحك والبكاء وفناء الطيور وسر الأهل في الصحراء وقتار الجيوش وصيد الاسماك (٣) يريد التعبير عن وحدة الافعال ولذا يختم هذه الامثال بقوله : (١١٢)

وكل الذي شاهدته فعل واحد بمفرده ، لكن بحجب الاكنسة

ويعبر عن وحدة الزمان في قوله : (١١١)

وفي الزمن الفرد اعتبر تلق كل ما بدا لك ، لا في مده مستليلة

وبالرغم من هذه الوحدة المظهرية والفعلية والزمنية ، فالتفريق كائن والاضداد قائمة لا محالة . وقد عبر عن هذا التفريق الوجودي الكائن في الوحدة الكلية عن طريق الاضداد والنقائص في شعره ، ولكن مع جعلها منسجمة فيما بينها بلمتوحدة ، ولذا قال : (٩٠)

ولا ضد في الكونين ، والخلق ما ترى بهم للتساوى من تفاوت خلقتي

وعذا التصريح بعدم وجود ضد في الكونين قاله بعد جمعه للنقائص متمثلة في " الفوق والتحت " وذلك في قوله : (٩٠)

ومن كان فوق التحت والفوق تحته الى وجه السهادي عن كل وجهة

وكأنه يريد من هذا الخلط فيما بين الفوق والتحت نفى الفوقية والتحتية ليقول بعدها : " لا ضد في الكونين " .

(١) - شرح كلشن راز ، ص : ١٩ .

(٢) - ديوان ابن الفارض ، ص : ١٠٨ .

(٣) - المرجع السابق ص : ١١٠ - ١١١ .

واجتماع الازداد عند الفلاسفة مستحيل " فالضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض، " (١) ولكنها تجتمع عند ابن الفارض وهذا الاجتماع يكون في الذات الكلية ، وفي ذلك حكمة غيبية لا تدركها افهام الانعام وهذا ما عبر عنه في قوله : (١١٠)

تجمعت الازداد فيها لحكمة فاشكالها تبدو على كل هيئة
صوامت تبدي النطق وهي سواكن تحرك ، تهدى النور ، غير ضوية
وبذلك يكون قد جمع الصمت مع النطق والسكون مع الحركة والنور مع الظلمة ، وجميعها
ازداد.

ومن الابيات الاخرى التي يجمع فيها بين النقائص ويساوي فيما بينها قوله : (٧٧)
فوملى قطعى ، واقتراحي تباعدي وودى عدى ، وانتهائي بداءتي
فالومل الذي هو ضد القطع صارا عند ابن الفارض شيئا واحدا ، وكذلك الاقتراب والتباعد
والود والمد والانتها ، والابتداء . فهذا التساوي فيما بين الازداد يقضى بانتفاء
الخدبة وتحقق " لا ضد في الكونين " و " الكل واحد " .

ونتيجة لذلك لا يلزم لكل فعل ان يأتي بنتائجه الطبيعية المنطقية ، ففعل
البدو يقتضي الظهور ، والاحتجاب يسبق الاختفاء ، ولكن ذلك يختلط عند ابن الفارض
فيقول : (٧٠)

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صبغ التلوين في كل برزة
وهذا البيت الاخير يدل على ان النقائص والازداد تختفي في الحق ، او بعبارة
اخرى في الكل ، لأن من خصائص الحق ان يحتجب اذا ظهر ويظهر اذا احتجب .

وهكذا نرى ان ابن الفارض قد استعمل اسلوبا بديعا للتعبير عن فكرة عرفانية
جمع فيه بين الجمال الشعري والحكمة الصوفية ، دون ان يفلب واحدا على الآخر .

(١) - تعريفات الجرجاني ، ص : ١٤٢ .

ملحــســق
=====

نظرة جديدة الى القصيدة الفائية
=====

نظر الشارحون لشعر ابن الفارض والمباحثون في تصوفه الى القصيدة الفائية حتى الآن ضمن سياق نظرتهم الى سائر الديوان ، أي أنها قصيدة في الحب الالهي مثل جميع قصائد الشاعر . إلا أن مراجعة دقيقة للقصيدة المذكورة قد تبدل المفهوم السائد حتى الآن .

تبدأ القصيدة بالببيت المشهور : (١٥١)

قلبي يحدثني بأنك متلفسي روجي فداك عرفت أم لم تعرف

فالتفكر في مضمون هذا البيت ، وخاصة القسم الأخير منه ، يجعل الباحث المدقق يقف مدهوشا ومتسائلا : كيف يمكن أن يقول ابن الفارض للحق العليم : " عرفت أم لم تعرف " ؟ هل يمكن أن يحتجب شيء عن علم الله جلّ جلاله ؟ هل من الممكن أن يكون هنالك أمر قد لا يعرفه الهاري تعالى ؟ أسئلة لا بدّ من الوقوف عندها ، وقد تكون المدخل لتكوين النظرة الجديدة الى القصيدة الفائية .

من الواضح أن شراح ديوان ابن الفارض لم يكن بوسعهم المرور على بيت القصيدة الفائية الأول مرور الكرام . والدليل على ذلك أن عبد الغني النابلسي و . ر . أحد شراح الديوان ، قد كتب رسالة بهذا الخصوص قبل شرحه للديوان سماها " النظر المشرف في معنى عرفت أم لم تعرف " (١) . وبالرغم من ذلك بقي الالتباس يلف تحليلاتهم وتأويلاتهم للقول المشار اليه .

فالبوريني مثلا ، لم يجد خلا لذلك سوى القول " أن كلام الشيخ رحمه الله ليس منزلا بأسره على قانون الحقيقة ، فكثيرا ما ترى فيه ما لا يصلح للمجاز ،

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، ص ١٩٠ .

ألا ترى الى قوله :

أهواه مهفها ثقل الـردف كالبدر يجل حسنه عن وصف

والى قوله :

ما أحسن ما بتنا معا في برد إذ لاصق خذه اعتناقاً خـدّي " (١)

وجواب البوريني يكون في القول له أنه قد تكون الأمثلة التي ذكرها لا تصلح للمجان حقاً ، غير أن مطلع الفائيّة ليس من باب البيتين اللذين أشار اليهما . فالبيتان المذكوران هما من دوبيتات الشاعر ، وقد تكون على غيـسر المجاز ، أما الفائيّة ، فهي قصيدة عرفانية دون أدنى شك ، ولا يمكن أن يكون الشاعر قد بدأ قصيدته العرفانية بمطلع يناقض مسير القصيدة بكاملها . علاوة على ذلك ، لم لم يستشهد البوريني ببيت واحد على الأقل من القصائد ، واقتصر ذلك على بيتين من الدوبيتات . هل عجز عن الحصول على بيت في القصائد يدعسم وجهة نظره ؟

أما تاويل النابلسي فأشبهه بالدالسمات ، بل مناقض للمسلمات العرفانية . فـأراه يقول : " وقوله : عرفت أم لم تعرف ، يعني عرفت أنك متلفى بظهورك في مورتى بعد زوال الانسان الموهوم الذي هو أنا ، أم لم تعرف ذلك ، لأنه في هذه المرتبة مرتبة الشهادة والظهور والآخريّة والتنزل قد يعرف وقد لا يعرف ، وقد يقدر وقد لا يقدر " (٢) .

من البديهي أن النابلسي يدور حول الموضوع وبؤول بقصد ايجاد الحل دون جدوى . فما من عارفين يختلفان في أن الحق عالم وقادر في ظهوره كما في بدارنه ، والنابلسي يقلب هذه العقيدة العامة رأساً على عقب .

علاوة على البيت الأول ، هنالك البيت الثلاثون الذي قد يشكل فهمه على

الباحثين والشارحين . فابن الفارض يقول : (١٥٣)

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣ و ٢٠٤ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

وهواه ، وهو اليّتي ، وكفى به قسما ، أكاد أجّله كالمصحف

وهذا البيت أيضا من أبيات الفائيّة التي يجب التوقف عندها . فلو كان المحبوب المعني في القصيدة هو الله الحق ، فكيف يمكن لابن الفارض أن يجعله كالمصحف ؟ هل المصحف أعظم من الله ليحلّ هذا مثل ذاك ؟

لكي يتخلّص الشّراح من هذه الورطة أعاد كل من البوريني والنايلسي ضمير الهاء في " أجّله " الى الهوى (١) ، فكانت المقارنة بذلك بين الهوى والمصحف وليس بين الله والمصحف . غير أن الواضح من سياق البيت ومضمون الأبيات السابقة واللاحقة هو أن ضمير الهاء يعود الى المحبوب الذي يقصده الشاعر ، والواو في مطلع البيت للقسم والهاء المتصلة بـ " هوى " تعود الى المحبوب كما هي الهاء في " أجّله " .

ينتج من هذا أنه لا بدّ من الاقرار بمسألتين : فاما أن يكون المصحف في نظر ابن الفارض أعظم من محبوبه الحق الكلّي ، أو أن يكون الكلام عن أحد غير الله عز وجل . من الأكيد أن الاحتمال الأول ساقط ، لأن ابن الفارض ، وهو سلطان العاشقين ، لا يمكن أن يفضل شيئا على محبوبه ، بل لا يمكن أن يساوي به شيئا أو أحدا . فلا يبقى إذا سوى الاحتمال الثاني ، أي أن المحبوب المقصود في القصيدة ليس الحق كما هو في سائر القصائد . فمن هو إذا ؟

انه الرسول محمد النبي العربي ، وليس الحقيقة المحمدية التي أراد الشّراح من خلالها التخلص من المأزق الذي وقعوا فيه . فلو اعتبرنا المقصود في بعض أبيات القصيدة هو الحقيقة المحمدية لوقعنا في مشكلة البيت الأول ، لأن الحقيقة المحمدية ، وهي العقل الأول في عرف الفلاسفة ، لا يمكن أن لا تعرف ، فهي العقل الكلّي المالم . كيف يمكننا القول بأن الحقيقة المحمدية وهي " الذات مسعّ التعيّن الأول ، فله الأسماء الحسنى كلّها وهو الاسم الأعظم " (٢) . يمكن أن لا

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الأول ، ص ص ٢٠٣ و ٢٠٤ .

(٢) - مصطلحات الكاشاني ، (بهامش شرح منازل السائرين) ، ص ١٠٥ .

تعرف شيئا ما ؟ فأين يصير اسم " العليم " مثلا ، وهو من جملة أسماء الله الحسنى ؟ .
وتجدر الإشارة هنا الى ان شارحا كالتابلي حاول الخروج من مأزق القصيدة
المذكورة بالتركيز على الحقيقة المحمدية كلما واجه احراجا في نسبة بيت ما في
القصيدة الى الله الحق . فمثلا ، في شرحه للبيت : (١٥٤) .

فالعين تهوى صورة الحسن التي روحى بها تصبو الى معنى خفى
يقول : " قوله صورة الحسن كناية عن الحقيقة المحمدية التي هي مجلى المحبوب
الحقيقي ومظهر جماله الذاتى ، " (١) ويتحدى ذلك ليناقض الرواية التاريخية عندما
بشرح البيت المشهور : (١٤٤)
وعلى تفنن واصفية بحسنه يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف

فيقول : " المعنى ان هذا المحبوب الحقيقي لو اتى الواصفون له بأنواع الفنون في
وصف حسنه وجماله تذهب الدنيا وتنقضى وقد بقي من ذلك الحسن والجمال امور لم توصف
ولم تذكر . ولا شك في ذلك فان اول مخلوق قبل كل شيء هو الحقيقة المحمدية . " (٢)
بينما تصرح كتب التراجم ان هذا البيت قيل في النبي المصطفى محمد بن عبد الله
الله وليس الحقيقة المحمدية . فيذكر ابن الصمد ان ابن الفارسي عندما نظم البيت
المشار اليه " فرح شديدا وقال : لم يمدح صلى الله عليه وسلم بمثله . " (٣) ويذكر
البوريني الرواية بصورة مختلفة بمعنى الشيء اذ يقول بعد شرحه للبيت : " لقد بلغني
ممن اثق به ان الشيخ رضى الله عنه قال : لو لم يكن لي بمدح الرسول صلى الله
عليه وسلم سوى هذا البيت ، لكفى . فدل ذلك على انه قصد به مدحه صلى الله عليه
وسلم " (٤) . والروايتان تعتبران مستندتا تاريخيا يدل على ان الفائية قيلت في
النبي محمد . فلا يمكن ان يكون هذا البيت قد قيل فقط في وصف الرسول دون سائر

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، ص ٢١٠ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

(٣) - شذرات الذهب المجلد الخامس ، ص ١٥٣ .

(٤) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، ص ٢٠٩ .

القصيدة ، لانها استمرار للأفكار الواردة في الأبيات السابقة عليها . وبعض
الناس قد ذهب الى ابعاد من هذا ، وذلك عندما نرى ابن العماد يقول ان " بعض الناس
يقول باطن كلامه كله مدح فيه صلى الله عليه وسلم " غير انه يستدرك ذلك قائلاً
ان " غالب كلامه لا يصلح ان يراد به ذلك " (١) .

الا ان الشافعي ، وبالرغم من جميع محاولاته ، لا يجد مفرًا من الاقرار في موضع
من الشرح بان مقصود الشاعر من بيتين في القصيدة كان الشخص المحمدي الانساني .
ففي شرح البيتين : (١٥٣ و ١٥٤)

لو اسمعوا يعقوب ذكر ملاحه في وجه نسي الجمال اليوسفي
او لو رآه عائداً ايوب نسي سنة الكرى قدما من البلوى شفي

يقول الشارح المذكور : " قوله : اسمعوا ، يعني الناس المطلعين في ذلك الزمان
الاول على تجلي الوجه الرباني في الشخص المحمدي الانساني " (٢) .

هنا يجب الامساك بعبارة الشافعي هذه لفهم القصيدة بكاملها ، فمحمّد
الانسان ، عند ابن الفارض ، كان تجلى الوجه الرباني . وبعبارة اخرى ، ان محمداً
ليس بشراً رسولاً ، بل مظهرها البهيم . فهو ليس الله ولكنه مظهر تجليه . وبذلك
يكون مقام محمد ، طبقاً لهذا المفهوم ، قريباً من مقام القرآن بل مساوياً له .
فالله تجلى في الكتاب الناطق اي النبي محمد ، كما تجلى في الكتاب الصامت اي
القرآن . عندئذ يمكن للباحت ان يدرك جيّداً دون ان يقع في الالتباس قول ابن
الفارض : (١٥٣)

وهواه وهو اليتى ، وكفى به قسما ، اكاد اجله كالمصحف

(١) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، ص ١٥٣ .

(٢) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، ص ٢٠٧ .

كما يخبرهم قوله في مطلع القصيدة : " عرفت ام لم تعرف " على ان محمد بن عبد الله يعرف كل شيء من جهة لاهوتيته ، وقد لا يعرف عندما يكون في حالته النساوتية . فمشارك الوحي ومطالع الالهام يكونون اصحاب حالتين : واحدة لاهوتية واخرى ناسوتية . اما الحق ، فهو لاهوت في مطلق الاحوال ، اي عليهما دون ان ينقطع هذا العلم عنه ابداً .

ان كل ما ذكر قد يكون كافياً لاثبات ان الفائية قصيدة نظمها ابن الفارض في التعبير عن حبه للنبي العربي ، غير انه لا بد من التوقف عند بعض الاشارات في القصيدة التي من شأنها ان تدعم ما تم توضيحه . يقول الشاعر في القصيدة المذكورة : (١٥٢)

ولقد اقول لمن تحزّش بالهوى عرضت نفسك للبلأ ، فاستهدف
انت النقتيل باي من احبته فاختر لنفسك في الهوى من تصطفى

فعبارة " من تصطفى " مركبة من اسم موصول وفعل الاصطفاء في صيغته المضارع . وهذا التركيب يمكن تبديله الى تركيب آخر دون ان تفقد العبارة معناها ، وهذا التبديل يكون الى صيغة اسم المفعول من مصدر الاصطفاء اي " مصطفى " . فيمكن اعادة تركيب البيت الثاني ليصير ان الشاعر يقول لمن يريد ان يهوى : انك قتيل في سبيل الحب باي من احببت ، لذا اختر المصطفى في حبك . وكان ذلك اشارة الى النبي محمد الملقب بالمصطفى .

علاوة على ذلك فهو يقول : (١٥٤)

يا اخت سعد من حبيبي جئتني برسالة اديتها بتلطف

ففي قوله " اخت سعد " يريد المنسوب الى قبيلة سعد . وقد وُحّح البوريني ذلك اذ قال : " اعلم انه يقال يا اخا بني فلان ويراد يا من هو منسوب الى تلك القبيلة . فقول : يا اخت سعد ، يعني يا من هي من قبيلة سعد " (١) . والمعروف ان الرسول

(١) - شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الاول ، ص ٢١١ .

استرفع في بني سعد ، كما ان ابن الفارض سعدي في النسب . فلماذا اشار ابن الفارض الى المنسوبين لقبيلة سند في هذه القصيدة بالذات ، وهو الموضع الوحيد في الديوان الذي يرد فيه اسم القبيلة هذه ؟

ثم ان ابن الفارض يذكر " الوقوف " مرتين في القصيدة الفائية . الاولى في قوله : (١٥٢)

وبما جرى في موقف التوديع من الم النوى ، شاهدت هول الموقف

والاخرى في قوله : (١٥٣)

لو قال تيهي : قف على جمر الغضا ، لوقفت ممثلا ولم اتوقف

قد يمكن الوصول من هاتين الاشارتين الى ان القصيدة قد تكون قيلت اثناء الحج ، وبالتحديد يوم وقفة عرفة قبل انتهاء الحج ، اي قبل توديع الحج ، فيكون الوقوف في عرفة موقف توديع بحق . وهذا الوقوف ، خاصة ان كان في سيف الحجاز الحار ، ليس مستغربا ان شبه بالوقوف على جمر الغضا . وبالنتيجة يكون الشاعر ، كما دلت قد اشار الى الزمان الذي نظمت فيه القصيدة موضحا احواله آنذاك ، ولكن باشارة خفية ، وهو الاسلوب اشاري الذي اعتمدته الشاعر كثيرا في قصائده .

ومما يدعم ذلك ، الاحتمال القريب من اليقين من ان القصيدة الفائية قد نظمت في الحجاز . فمن عادة ابن الفارض ان يذكر شوقه الى الحجاز في قصائده التي نظمها بعد تركه تلك البلاد ، غير ان هذا الشوق الى الحجاز لا ير . ابدا في القصيدة المشار اليها مما يدل على انه كان هناك . وفي اجواء الحج هذه ، وخاصة يوم الوقوف على عرفة ، ليس مستغربا ان يتذكر ابن الفارض النبي الحبيب ، فينظم في حبه تلك القصيدة الغزلية الفراء .

واللافت للنظر هو انه لا يمكن استخلاص عقيدة ابن الفارض بالنسبة للرسول من خلال الفائية ، لانه يقتصر فيها الكلام على وصف احوال حبه وشوقه للرسول الكريم . اما عقيدته في النبي محمد ، فيمكن استخلاصها من التائية . وبعبارة اخرى ، ان

التائية ليست قصيدة عقائدية بل هي قصيدة حبية بكل ما في هذه الكلمة من معنى .
ففي التائية يرى بوضوح حب ابن الفارض للرسول دون تجاوز الحب الى المسائل
الاعتقادية . والمقصود هو ان القصيدة المشار اليها تبين احاسيس ابن الفارض ووجه
اكثر مما تبين مقام الرسول .

ولا يكتمل هذا القسم دون الرجوع الى التائية الكبرى لمعرفة مقام الرسول
في عقيدة ابن الفارض ، ذلك المقام الذي اظهر لاجله ذلك الحب العظيم الذي
حاكى في كثير من وجوهه حب العبد لخالقه . فالنبي محمد هو " مهدي الهدى " (١)
و " ارفع عارف " (٢) ، غير ان ابن الفارض لا يقف عند هذا الحد الذي يوافق
عليه الجميع ، عواما كانوا ام خواصا ، بل يتعداه ليعطي الرسول مقاما الهيا
علويا عرفانيا هو مقام " المفيض " (٣) و " مفيض الجمع " (٤) . وهنا النقطة
التي يجب الوقوف عندها .

ثم ان ابن الفارض يخصّ قسما من التائية الكبرى لوصف سبعة (٥) انبياء هم
نوح وسليمان وابراهيم وموسى ويوسف وعيسى ومحمد ، وعن النبي يقول : (١٠٤)

وجاء بأسرار الجميع مفيضها علينا ، لهم ختما على حين فترة

وفي موضع آخر من التائية يشير الى الرسول بقوله : (١١٥)

ولي من مفيض الجمع عند سلامه علي باو ادنى اشارة نسبة

ففي شرح البيت الاول يقول الفرغاني انه " لما جاء هذا المظهر الجامع لجميع
اجناس العالم وانواعه ، المسمى بمحمد صلى الله عليه وسلم خاتما لجميع هؤلاء

(١) - ديوان ابن الفارض ، ص ٧٣ .

(٢) - المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٣) - المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

(٤) - ديوان ابن الفارض ، ص ١١٥ .

(٥) - يلاحظ ان ابن الفارض اعتمد ذكر سبعة انبياء فقط لما لعدد سبعة من رموز
عرفانية .

الانبياء والرسل واولى العزم ، من جهة نبواتهم ورسالاتهم لكونه جامعا بالذات او بالذوق وبالشهود الشامل الجامع جميع العلوم والاسرار والايات ، ومفنيها بالكتاب والشرح الكاملين المفسنين بجمعيتيهما واشتمالهما على جميع انسواء الميمان والهداية الى اعلى مراتب الايمان والاحسان عن كل نبي ورسول واولى عزم ، وكل كتاب وشريعة مقيد الحكم ، وعن كل هداية مختصة باثر اسم خفي او جلي افاعى علينا اسرار جميع هؤلاء الانبياء وآثارهم وآياتهم التي جمعها بحقيقته الجامعة اسرار الاولين والآخرين مع خصوص معجزاته العظيمة وآيته العميمة وهو القرآن الخاوي علوم السابقين واللاحقين مع اشارات والماعات من مقامه الاعلى الذي هو مقام او ادنى " (١) .

هذا يعني ان الحقائق والاسرار الالهية الغيبية التي جاء بها الانبياء مفرقة ، قد جاء بها جميعها النبي محمد وافناضها على العالمين . وعندما يصف ابن الغارز الرسول بانه " مفيض الجمع " يكون قد نظر الى الرسول من خلال منظارين ، واحد اشراقي وآخر صوفي .

فالمفيض عند الاشراقيين هو الحق الواحد " ويحصل الفيض دون انفصال جزء ما عن المفيض " (٢) . والرسول هو مفيض الجمع ، والجمع هو " شهود الاشياء بالله " (٣) . فكما شهد الرسول الاشياء بالله افاض هذه الخاصية على العالمين لشاهدوا هم ايضا الاشياء بالله ، ولكن عن طريق الفيض وليس عن طريق العطاء ، لان العطاء يقضي بنقصان في المعطى عند المعطي ، اما في المفيض فلا ينقص شيء عند المفيض لان لا انفصال في مبدأ الفيض . ولو نظرنا الى المسألة بطريقة عكسية ، يكون الحاصل ان الوصول الى شهود الاشياء بالله لا يتم للمعارف الا عن طريق الاستفاضة من النبي محمد .

(١) - منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص ١٣٨ و ١٣٩ .

(٢) - اصول الفلسفة الاشراقية ، ص ١٧٢ .

(٣) - تعريفات الجرجاني ، ص ٨١ .

لا شك في ان كلام ابن الفارض هذا كان عن النبي محمد بن عبد الله ، وليس عن الحقيقة المحمدية ، غير ان نظرتة الى النبي محمد لا تختلف عن النظرة التي الحقيقة المحمدية . وهذا يدل على ان الرسول العربي ، في معتقد ابن الفارض ، ليس يكن بشرا رسولا ، بل هو العقل الاول المسيّر للكون والذي فاض الكون عنه . وهذا يعود بنا الى ما نقل ابن التمام عن الناس من ان باطن كلام ابن الفارض كله مدح في النبي محمد (١) . فاذا تكلم ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية ، وقد تكلم عن ذلك كثيرا في شعره فكانه يتكلم عن النبي محمد ، والعكس صحيح ، لان نظرتة التي النبي لا تختلف عن نظرتة الى الحقيقة المحمدية .

ويوضح عين القضاة الهمداني الفرق بين نظرة العوام الى النبي محمد ونظرة الخوام اليه في قوله (مترجما عن الفارسية) : " رأى الخلق من محمد صورة وجسا وشخصا ، وكان حضرته يبين للناظرين اليه بشريّة ، فقال تعالى (قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ) ، الى ان قال الناس (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق) . ولكن الله اظهره لاهل البصيرة والحقيقة ، فشاهدوا حقيقته بالقلب والروح ، فقال بعضهم) اللهم اجعلنا من امة محمد (وقال البعض الاخر (اللهم لا تحرمنا من صحبة محمد) ، ونادى قوم آخرون (اللهم ارزقنا شفاعته محمد) . فلو اعتبروه في هذه الحالة وفي مقام الولاية هذا بشرا ، حتى لو سموه بشرا ، لكفروا . فاقرا قوله تعالى (وقالوا ابشر يهود ونصارى فكفروا) وكيف تغفل قائلا (لست كأحدكم) " (٢) .

ان كلام عين القضاة هذا يبيّن بوضوح اكثر المقصود من الفرق بين محمد الالهي ومحمد البشري ، ويبدو ان ابن الفارض كان يرى الوجه الالهي للرسول عندما نظم القصيدة الفائية .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

- (١) - شذرات الذهب ، المجلد الخامس ، ص ١٥٣ .
(٢) - تمهيدات عين القضاة الهمداني ، ص ٢ و ٣ .

الخاتمة
=====

قد تكون احدى النتائج التي يصل اليها الباحث من خلال هذه الدراسة هي مدى الانسجام بين الشاعرية والتموّف في شخص ابن الفارض وشعره . فديوانه الذي يشمل عقائد ومبادئ عرفانية قد تكون من اهم العقائد التي يقوم عليها التّموّف لا يمكن ان يحتبر كتابا في علم التّموّف ، بل هو شعر يعبر عن احوال التّموّف وعن التجربة الصوفيّة لدى شاعر هو ابن الفارض .

فشخصيّة ابن الفارض ، كما تمّ تفصيل ذلك في الفصل الاول ، شخصية تجمع الشاعرية الى التّموّف ، ولذا يختار الباحث فيما اذا كان يجب تصنيفه ضمن المتموّفة أم الشعراء .

علاوة على ذلك ، ان الاسلوب الذي اتبعه في التعبير عن عقائده الصوفية كان اسلوبا فذا ، اذ جمع جمال الصبارة ولطف التعبير الى عمق الافكار ، فصار ديوانه منهلا عذبا لمن يتذوّق الشعر ، ومصدرا زاخرا باهم افكار التّموّف والعرفان كفكرة التجلي والمشاهدة والوحدة الكلية وتوحيد الحب وما ذكره ابن الفارض في هذا الباب لم يكن مماثلا لاقوال سائر المتموّفة فيه ، وهنا تمثّل لفته الصوفية عن لغة سواه كابن عربي وعبد الكريم الجيلي . فهذا الاخير ، وان حاول تقليد شاعرنا في نظم القصائد العرفانية ، الا ان الفرق بين شعر الاثنين كان كفسق الشرى من الثريا . وسبب ذلك الامتياز الذي اتمف به شعر ابن الفارض عن شعير سائر الصوفية ، حتى اعتبر منتهى الكمال في الشعر الصوفي ، هو ان شاعرنا لم يخسر شاعريّته لاجل الفكرة الصوفية ، كما لم يضحّ بالافكار الصوفيّة في سبيل الابقاء على الجمال الشعري ، فكان شعره كالميزان الذي يحمل الشعر والعرفان بالتساوي ، وهذا ما لم يستطع تحقيقه معظم الشعراء والصوفيّة .

اما من ناحية المصطلح ، فقد امتاز ابن الفارض باختراع المصطلح المركب وهذا ما لا نجد له أثرا عند من تقدّمه من اهل التّموّف . لذلك كانت دراسة المصطلح

الصوفي المركب في شعر ابن الفارض دراسة لناحية هامة في شعره لم ينتبه اليها الباحثون بعد . والمصطلح المركب في حد ذاته يمثل مرحلة متطورة في الفلسفة الصوفية ، اذ انه وسيلة جيدة للتعبير عن الافكار المجردة ، والفلسفة الاسلاميّة كانت متقدمة في هذا المجال ، غير ان الفضل يعود الى ابن الفارض الذي اعطى للتصوف المصطلح المركب ، فأغنى التراث الصوفي بعنصر كان يفتقر اليه لعدة قرون . وهكذا تكون دراسة اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض دراسة لتطور البلوغ والنضج في الشعر الصوفي العربي .

شسبت المراجع
=====

- ابن الفارض والحب الالهي للدكتور محمد مصطفى حلمي، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م.
- ابن الفارض سلطان الماشقين للدكتور محمد مصطفى حلمي، القاهرة، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
- احياء علوم الدين لابي حامد محمد بن محمد الغزالي، (١-٤)، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ) .
- الادب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري للدكتور علي صافي حسين، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.
- أربع رسائل اسماعيلية، تحقيق عارف تامر، طبعة ثانية منقحة، بيروت، ١٩٧٨م.
- أربعة كتب اسماعيلية، عني بتمحيها ر. شتروطمان، المجمع العلمي، غوتينغن، ١٩٤١م - ١٢٨١ هـ .
- الاشارات والتنبيهات لابي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي، (١ - ٤)، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م.
- اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي للدكتور محمد علي أبي ريان، دار الطلبة العربية، بيروت، ١٩٦٩م.
- اعداد سخن ميكويند لحسام الدين نقبائي، فينا، (بدون تاريخ) (بالفارسية) .
- الافتخار لابي يعقوب اسحاق السجستاني، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، دار الاندلس، بيروت، ١٩٨٠م.
- انجيل يوحنا .
- بدائع الزهور في وقائع الدهور لمحمد بن احمد بن ابياس الحنفي تحقيق محمد مصطفى، طبعة ثانية مصورة عن الطبعة الاولى، القاهرة، ١٤٠٢هـ - ١٦٨٢م.
- التعرف لمذهب اهل التصوف لابي بكر محمد الكلاباذي، تحقيق محمد أمين النواوي، الطبعة الاولى، القاهرة، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.
- التعريفات لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨م.
- تمهيدات عين القنطرة أبي المعالي عبد الله بن محمد المياني الهمداني، تحقيق الدكتور عفيف عسيران، جامعة طهران، طهران، ١٣٤١هـ ش - ١٩٦٢م (بالفارسية) .

- الجامع الصحيح لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ، (١ - ٨) ، بولاق ، ١٢٩٦هـ .
- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، لجلال الدين السيوطي ، القاهرة ، ١٣٢١هـ .
- حضارة الحكمة والحكماء عبر العصور لسعيد حمود ملاعب (١ ، ٢) ، بيروت ١٩٨٥م .
- حكمة الاشراق لشهاب الدين يحيى السهروردي المقتول (ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق ، تحقيق هنري كربين) ، طهران ، ١٣٣١هـ . ش - ١٩٥٢م .
- الخلط المقرئ لابي العباس احمد بن علي المقرئ ، (١ ، ٢) ، دار الطباعة المصرية ، القاهرة ، ١٢٧٠هـ .
- دراسات في الشعر في عصر الايوبيين للدكتور محمد كامل حسين ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ١٩٥٧م .
- ديوان ابن الفارض ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٩م .
- ديوان ابي فراس الحمداني ، دار بيروت ودار صادر ، بيروت ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م .
- ديوان حافظ الشيرازي ، بمباي ، ١٢٨٨هـ . (بالفارسية)
- ديوان المتنبي ، دار بيروت ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- الذريعة الى تصانيف الشيعة للاقا بزرگ الطهراني ، الطبعة الاولى ، طهران ، ١٣٧٣ - ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٣ - ١٩٥٥م .
- رسائل ابن عربي محيي الدين محمد الطائي الحاتمي ، (١ ، ٢) ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٦١هـ .
- رسائل اخوان الصفاء وعلان الوفاء ، (١ - ٤) ، دار بيروت ودار صادر ، بيروت ، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .
- الرسائل والمسائل لتقي الدين ابن تيمية الحراني ، (١ - ٥) ، الطبعة الاولى ، بيروت ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- الرسالة القشيرية لابي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ، (١ ، ٢) ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، الطبعة الاولى ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م .
- الرمز الشعري عند الصوفية للدكتور عاطف جودة نصر ، الطبعة الاولى ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٧٨م .

- الروض المعتنق في خبر الاقطار لمحمد بن عبد المنعم الحميري ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ١٩٧٥ م .
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات للميرزا محمد باقر الخوانساري ، طهران ، ١٣٩٠ هـ .
- سقا الزند لابي الطلاء المعري ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .
- سوانح احمد بن محمد الغزالي ، تصحيح هـ . ريتز ، مطبعة المعارف ، اسطنبول ، ١٩٤٢ م .
- شذرات الذهب في أعيان من ذهب لابي الفلاح عبد الحي بن التمام الحنبلي ، (١-٨) ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، ١٣٥٠ - ١٣٥١ هـ .
- شرح جيمّة ابن الفارض لشارح مجهول ، مخطوط في مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت رقم MS/892.71/I134
- شرح ديوان ابن الفارض للشيخ حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي ، (١-٢) ، جمته رشيد بن غالب الدحداج ، بولاق ، ١٢٨٩ هـ .
- شرح الزيارة الجامعة للشيخ احمد بن زين الدين الاحمائي ، طهران ، ١٣٦٧ هـ .
- شرح كلشن ران لمحمد بن يحيى اللاهيجي النوربخشي ، تحقيق كيوان سميعي ، مكتبة محمودي ، طهران ، ١٣٣٧ هـ . ش (بالفارسية) .
- شرح منازل السائرين لكمال الدين عبد الرزاق الكاشاني ، طهران ، ١٣١٥ هـ .
- شعر عمر بن الفارض للدكتور عاطف جودة نصر ، الطبعة الاولى دار الاندلس ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- شكوى الغريب عن الاوطان الى علماء البلدان لعين القضاة أبي المسالي عبد الله بن محمد الميانجي الهمداني ، تحقيق الدكتور عفيف عسيران ، جامعة طهران ، طهران ، ١٩٦٢ م .
- الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الانوار في طبقات الاخيار لعبد الوهاب الشعراني ، (١ ، ٢) ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ .
- الخبر في خبر من غير لابي عبد الله محمد بن احمد الذهبي ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، دائرة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٦٠ ، ١٩٦١ م .

- عمر بن الفارض من خلال شعره لميشال فريد-غريب ، الطبعة الاولى ، رحلة ١٩٦٥م .
- الغربية الغربية لشهاب الدين يحيى السهروردي المقتول (ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق ، تحقيق هنري كربين) ، طهران ١٣٣١ هـ - ١٩٥٢م .
- الفتوحات المكيّة لمحيي الدين ابي عبد الله محمد بن العربي ، (١-٤) ، بولاق

١٢٩٣ هـ .

- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر بن طاهر البغدادي ، طبعة مصوّرة في دار الافاق الجديدة ، بيروت ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣م .
- فرهنگ لغات واصطلاحات وتعابير عرفاني للدكتور جعفر سجّادي ، مكتبة طهوري ، طهران ١٣٥٤ هـ . ش . (بالفارسية) .

- الفوائد الجليّة على القصيدة الخمريّة لداود بن محمود القيصري ، مخطوط فسي

مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت رقم : MS/892.71/K23FA

- فوات الوفيات لابن شاکر الكتبي (١-٥) ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، دار

الثقافة ، بيروت ١٩٧٣ - ١٩٧٤ م .

- القرآن الكريم .

- القرن البديع ، لشوقي رتّاني ، ترجمة الدكتور محمد عزّاوي ، دار النشر البهائية

في البرازيل ، ١٩٨٦م .

- قصص الانبياء المسّمى عرائس المجالس ، لابي اسحاق أحمد بن محمد النيسابوري

المعروف بالشعلبي ، مكتبة مصلّي البابي الحلبي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ،

١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤م .

- القصيدة الثائية لمحمد القاشني ، طهران ١٩٦٤م .

- القصيدة الورقائية لبهاء الله (ضمن المجلد الثالث من "آثار القلم الاعلى" ،

طهران ١٩٦٥م) .

- قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديلمي اليماني ، تعريف وتقديم محمد

زاهد بن حسن الكوثري ، تصحيح السيّد عزت الخطار الحسيني ، طبعة السعادة

بمصر ، ١٩٥٠م .

- كشف المحجوب لابي الحسن علي بن عثمان الجلابي الهجويري ، تحقيق علي قويم
لاهور، ١٩٧٨م .
- الكنى واللقاب للشيخ عباس القمي (١-٣) ، النجف ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
- الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة لشمس الدين ابن عبد الله محمد بن ناصر
الدين الانصاري المعروف بابن الزيات ، اعيد طبعه بالاوفست في مكتبة
المثنى ببغداد (بدون تاريخ) .
- لسان الميزان للحافظ ابن حجر العسقلاني ، (١-٧) ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٢٩ -
١٣٣١ هـ .
- لطائف المنن لابن عطاء الله أبي الفضل احمد بن محمد الاسكندري ، تحقيق عبد
الحليم محمود ، القاهرة، ١٩٧٤م .
- اللمع لابي نصر عبد الله بن علي السراج النلوسي ، تحقيق الدكتور عبد الحليم
محمود وله عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ، القاهرة، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .
- مذاهب التفسير الاسلامي لاجنتس جولدتسهر ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ،
مكتبة الخانجي ، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .
- مصالحات الصوفية لغفر الدين ابراهيم السمداني العراقي (ملحق بديوانه) ،
تحقيق م . درويش ، طهران (بدون تاريخ) .
- مصالحات الصوفية لكمال الدين عبد الرزاق الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين)
طهران ، ١٣١٥ هـ .
- مصالحات الصوفية لمحيي الدين ابن عربي ، (ملحق بتعريفات الجرجاني) ، مكتبة
لبنان ، بيروت ، ١٩٧٨ م .
- مقدمة تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام
العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الاكبر ، لعبد الرحمن
ابن خلدون المفري ، القاهرة ، ١٢٨٤ هـ .
- منتهى المدارك لسعيد الدين عبد الله بن محمد الفرغاني ، تركيا ، ١٢٩٣ هـ .
- منطق النير لفريد الدين الغمار النيشابوري ، تحقيق الدكتور محمد جواد مشكور ،
طهران ، ١٣٥٣ هـ . ش . (بالفارسية) .

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردي الاتاكي، (١٢٠٠) ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٩ - ١٩٥٦ م .
- نفحات الانس في حضرات القدس لعبد الرحمن الجامي ، لاهور ، ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٧ م . (بالفارسية) .
- الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن ايبك المغددي (١٧-١ ، ٢٢ ، والجزء ٢٣ قيد الدلج) ، فيسبادن ، ١٩٨١ - ١٩٨٣ م .
- الوديان السبعة لبهاء الله (هفتوا دي) ، بومباي ، ١٩١٢ م . (بالفارسية) .
- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان لابي العباس شمس الدين احمد بن محمد ابن خلكان ، (٨٠٠) ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، دار الشقافة ، بيسسروت ، (بدون تاريخ) .

- Nicholson , Reynold A. , " Studies in Islamic Mysticism" , Cambridge, 1967.

- Swedenborg, Emanuel, " The Divine Love and the Divine Wisdom" , trans. John C. Ager, New York, 1960.